WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

G. BÜHLER, J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, F. MÜLLER, L. REINISCH

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XI. BAND.

WIEN, 1897.

ALFRED HÖLDER.

K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des elften Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin.

Von

J. Karabacek.

An die Publicationen griechischer und koptischer Urkunden, welche die Generalverwaltung der königlichen Museen in Berlin aus den ihrer Obhut anvertrauten Schätzen herausgiebt, reiht sich jetzt das von Herrn Prof. Dr. Ludwig Abel besorgte erste Heft ‚Arabische Urkunden'.[1] Es werden auf 32 Seiten in Facsimile und Transcription vierzehn Documente dargeboten: 10 Papyrus, 3 Papiere und ein Pergamen, das jedoch eigentlich zwei Urkundentexte enthält. In einem auf der zweiten Umschlagseite des Heftes abgedruckten Prospecte legt die Generalverwaltung die Gesichtspunkte dar, unter welchen dieses Unternehmen ins Leben getreten ist. Es liegt ihnen dasselbe Motiv zugrunde, das für die vorausgegangenen Seitenstücke, Griechische und Koptische Urkunden, massgebend gewesen und dessentwegen die Herausgeberin gewiss lebhaften Dank verdient. Ob aber die Form, in welche dieses Unternehmen gekleidet erscheint, gleich unbedingt zu befriedigen vermag, ist eine Frage, die gewiss auch wieder der Betrachtung von verschiedenen Gesichtspunkten aus unterworfen werden kann, wobei derjenige, welcher in diesem Falle einer andern Meinung sein sollte, nicht gerade tadelnswerth zu erscheinen braucht. Es fällt natürlich schwer, eigene Ansichten, die ich

[1] *Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin,* herausgegeben von der Generalverwaltung. *Arabische Urkunden* in Heften zu 32 Blatt, I. Band, 1. Heft.

aus diesem Anlasse seinerzeit einem hochverehrten Manne — wenn ich nicht irre, dem geistigen Urheber des Unternehmens — bei persönlicher Begegnung auszusprechen die Gelegenheit hatte, vollendeten Thatsachen gegenüberzuhalten; auch bedeutet das vorliegende erste Heft der ‚Arabischen Urkunden‘, was die formale Seite betrifft, gewiss einen Fortschritt. Dadurch nämlich, dass jedes der zu publicierenden Stücke facsimiliert wurde, ist eine Controle der Lesungen ermöglicht. Dies ist umso dankenswerther, als die Nachprüfung von Transcriptionen arabischer Urkundentexte ohne solche Vorlagen, ganz zweifellos ungleich schwieriger ist, wie etwa jene griechischer Textabschriften, für welche Facsimiles bei dem durchschnittlich weit höheren Grad von Sicherheit in der Lesung, eher entbehrlich erscheinen möchten. Vier Nummern sind mittelst des gewöhnlichen Bausverfahrens, die anderen nach Photographien, deren Schriftbild mit autographischer Tinte überdeckt worden ist, hergestellt. Mit derlei Facsimiles wird man immerhin das Auslangen finden können. Ihre Unvollkommenheiten, welche trotz der peinlichsten Sorgfalt des Zeichners nicht zu vermeiden sind, werden meines Erachtens indess nicht durch den ihnen zugeschriebenen Vortheil aufgewogen, nämlich nur das zu bieten, was auf dem Beschreibstoff als mit Tinte geschrieben erscheint. Ein Jeder, welcher sich technische Geschicklichkeit im Contourieren oder Ausmalen (sog. Abdecken) erworben und dann bei Herstellung paläographischer Facsimiles oder photographischer Negative prakticiert hat, wird, in ehrlicher Selbsterkenntniss, niemals das Gefühl vollkommener Sicherheit empfunden haben. Um wie viel schlimmer steht aber erst die Sache, wenn der stets befangene Blick des Gelehrten sein eigener künstlerischer Beistand ist, oder controlierend das Auge des diplomatisch ungeschulten Zeichners sehen und auch — nicht sehen lässt! Experientia docet. Was die grössten arabischen Künstler der Graphik und Meister der Fälschung darin schon seit dem IX. und X. Jahrhundert als Korân- und Buch-Restauratoren (Uebermaler der Schriftzüge) geleistet, ist gewiss bewundernswerth, vielleicht auch unerreicht, aber doch nicht vollkommen genug, um dem scharf prüfenden Auge des Forschers keine Mängel entdecken zu lassen.

In dieser Hinsicht sind mir bei der Lectüre der vorliegenden Facsimiles hie und da Bedenken aufgestiegen. Selbstverständlich wird Niemand den gelehrten Herausgeber für allfällige Ungenauigkeiten in diesen mit ersichtlicher Sorgfalt hergestellten Abbildungen verantwortlich machen wollen! Dass diese letzteren bei beiden angewandten Verfahren in den von ihrer stofflichen Grundlage losgelösten Schriftzügen alle die charakteristischen Details im Gange des Kalam bei Ligaturen, die Nüancirungen der Tinte, namentlich die Blässen, worauf so viel, ja oft alles dem Entzifferer ankommt, nicht völlig getreu wiedergeben können, ist klar. Das photographische Schriftbild im Lichtdruck ist eben unersetzlich. Umso weniger vermag ich die Ansicht zu theilen, dass bei solchem technisch werthvolleren Verfahren andere bedenkliche, zur Irreführung Anlass gebende Schwierigkeiten dem Entzifferer sich entgegenstellen, nämlich die unliebsamen Beigaben von Schmutzflecken, Falten, Löcher und vieles andere, was nicht zur Schrift gehört, aber doch wie diese schwarz erscheint; wie ‚andererseits auch das gleichmässig schwarz wiedergegeben wird, was der erste Leser nur durch lange Beobachtung und Uebung der Augen als wirkliche Schriftzüge zu erkennen vermocht hat'. So schlimm ist das Uebel nicht; es wird um vieles geringer werden, sobald unsere angehenden Paläographen und Diplomatiker sich entschliessen sollten, nicht allein ihre Original-Manuscripte, sondern auch Photographien derselben mit technischem Verständniss lesen zu lernen. Bei dem jetzt so sehr vervollkommneten photographischen Reproductionsverfahren mit allen seinen Finessen, wird das im Beschauen von Photographien geschulte Auge nicht mehr alles ‚gleichmässig schwarz' finden, sondern sehr wohl müssige Zuthaten — falls sie nicht vorher durch eine sorgsame Behandlung beseitigt oder unschädlich gemacht wurden — von den Schriftzügen zu unterscheiden wissen. Es ist doch an der Zeit, scheint mir, den Unterricht in paläographischen Dingen an unseren Hochschulen mit der photographischen Praxis entsprechend in Einklang zu bringen, damit auch der künftige Gelehrte, von anderen Nützlichkeitsgründen abgesehen, innerhalb seiner Sphäre endlich das erziele, was der Kunstkritiker etwa bei Prüfung eines alten Gemäldes blos auf

Grund einer ihm vorliegenden photographischen Reproduction längst erreicht hat: nicht farbenblind zu sein. Unberührt bleibt diese meine auf fachlichen und praktischen Erfahrungen gegründete Ansicht, wenn ich nun trotzdem den vorliegenden Facsimile-Beigaben mit wärmstem Danke nähertrete. Sie entsprechen ja dem der ganzen Publication anhaftenden Provisorium und bilden das Aequivalent ihres billigen Preises.

Was nun die Transcription der Urkunden — denn nur auf diese allein beschränkt sich die geistige Arbeit — betrifft, so kann ich die Bemerkung nicht unterdrücken, dass sie gar manchen Wunsch in mir erregt. Man möge mir auch verzeihen, wenn ich es ganz offen ausspreche, dass ich die Herausgabe arabischer Urkunden ein wenig anders mir vorgestellt habe. Soll wirklich der gelehrte Herausgeber die Resultate seiner Mühen, seines Forschens und Duldens, nach vielen dabei zum Opfer gefallenen Jahren, auf solche Weise preisgegeben sehen? Die Ausgabe enthält, wie am vorderen Umschlagblatte eingestanden wird, die Urkunden ‚in noch unvollkommener Lesung', am rückwärtigen: ‚vorläufige Berichtigungen und Zusätze' — wozu, muss man sich fragen, taugt also diese Art des Publicierens, welche dem Herausgeber offenbar nur Aerger eintragen muss, sobald Andere ihm die ‚Vervollkommnung' hurtig vorwegnehmen? Der Grund, eine grössere Anzahl Urkunden der Oeffentlichkeit endlich einmal zu übergeben, leuchtet mir in diesem Falle schon gar nicht ein; denn die Oeffentlichkeit dürfte davon wenig Genuss und Nutzen haben. Wer vermag diese so unvermittelt aufgetischten Urkunden zu lesen oder zu verstehen, wenn nicht in erster Linie derjenige, welcher sich ganz und gar, mit Leib und Seele ihrem Studium widmet? Und deren, wie viele giebt es? Wenn die Oeffentlichkeit so obenhin aufgefasst erscheint, dann wäre es zweckmässiger, nur allein vollkommene Facsimiles herauszugeben, welche früher oder später ihren Werthschätzer wohl finden würden. Vor allem würde dann von diesem die Uebersetzung den transcribierten Urkundentexten beigegeben werden müssen, welche sicherlich selbst auch dem Arabisten nützlich sein könnte. Denn es giebt viele Namen, technische

Ausdrücke, Formeln, Redewendungen, überhaupt Dinge der Diplomatik, die selbst der gelehrteste Arabist nicht, und am wenigsten ein hausbackener, verstehen kann, wenn nicht der tief eingeweihte, sein gesammtes Papyrusmaterial beherrschende Forscher zu Hilfe kommt. Von diesem allein erwartet mit Recht auch der Historiker die Aufschlüsse, sollen nicht ganz falsche Begriffe von Inhalt und Bedeutung dieser Urkunden zum Schaden der künftigen Entwickelung dieses jungen Wissenszweiges sich breit machen. Nicht allein also eine möglichst vollkommene Abschrift der Texte mag die wissenschaftliche Welt erwarten, sondern auch die von kundiger Feder gefertigte Uebersetzung jedes einzelnen dieser Texte sammt Commentar. Erst diese gelehrten Zuthaten vermöchten die inhaltlich anscheinend oft unbedeutenden Schriftstücke zu dem zu machen, was sie wirklich sind: zu sprechenden Zeugen einer längst vergangenen wichtigen Culturbewegung.

Darf ich also zum Schluss einen aufrichtigen Wunsch aussprechen, so ist es der, es möge Herrn Prof. Abel gegönnt sein, seine anerkennenswerthen Bemühungen um die in dem königlichen Museum zu Berlin bewahrten arabischen Papyrus durch die Ermöglichung einer allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Publication belohnt zu sehen.

Wenn ich nun im Folgenden eine Reihe von Bemerkungen zu den einzelnen Nummern vorzulegen mir erlaube, so darf ich wohl im Hinblick auf den freiwillig dargebotenen unvollkommenen Zustand der Publication eine freundliche Annahme derselben erwarten.

Vor allem: wünschenswerth erscheint es, künftig vor jeder einzelnen Nummer nebst Angabe der Provenienz, Zeit und Grössenverhältnisse, eine kurze Beschreibung der Urkunde nach Stoff, Schrift, Faserwerk (ob horizontal oder vertical), Tinte u. s. w. zu geben. Von Wichtigkeit ist auch die Beachtung der Rückseite, ob sie eine Adresse enthält, sonst wie beschrieben oder leer ist. Nicht minder erschiene es als zweckmässig, an den Facsimiles auch das Blattformat genau zu markiren. Manche dieser Daten sind wesentlich für die

Beurtheilung des Documentes im Allgemeinen oder Besonderen, z. B. in diplomatischer Beziehung oder bei Ergänzung von Schriftzeilen.

Nr. 1. ‚Fragment eines Schriftstückes in sehr alter Cursive.' Der kleine Text bietet genügende graphische Anhaltspunkte, um das Fragment noch in das erste, höchstens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts der H. zu versetzen. Was in dieser Beziehung von dem constitutiven Schriftcharakter des *Elif* und die Stellung des *Lâm* zu demselben gilt, habe ich in der *WZKM.* v, 323 ff. dargelegt. Der Papyrus ist, so viel man aus drei halbierten Zeilen zu schliessen vermag, das Bruchstück einer amtlichen Unterweisung über die Modalitäten der Kopfsteuer-Einhebung.

Nr. 2. ‚Fragment eines wahrscheinlich amtlichen Briefes.' Ist datiert von Montag den 30. März 761 n. Chr. und zweifellos ein militärisches Einberufungsschreiben, ausgefertigt von einem dem Kriegs-Diwân des Unterlandes (اسفل الارض = κάτω χῶραι) angehörigen Secretär Namens ʿIḳrima. Denn das erste, offen gelassene Wort ist ganz zweifellos بثقلاء zu lesen. Als militärischer Terminus in der Bedeutung ‚schwerbewaffneter Fusssoldat' (ὁπλίτης) steht ثقيل, pl. ثقلاء und ثقال, nicht in unseren Wörterbüchern. Es kommt auch im Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 8 (*Führer*, Nr. 558) vom Jahre 22 H., im Gegensatz zur Reiterei, vor; denn es wird überhaupt von Schwerfälligen gebraucht, vgl. el-ʿIḳd el-farîd, Bulâker Ausg. 1293, i, ٢٢٣:

أنت يا هذا ثقيـــــل * وثقيل وثقيـــــــل
أنت فى المنظر انسا * ن وفى الميزان فيل

‚O dieser Schwerfällige, Schwerfällige und noch einmal Schwerfällige, der du bist!

Im Anblick gleichst du einem Menschen, auf der Wage bist ein Elephant!'

Das Verbum ثَقُلَ findet sich in dem Sinne ‚schwerbewaffnet sein' bei Tabarî, ١٣٩٢, 4 im Gegensatze zu خفّ ‚leichtbewaffnet sein'. Auch die bekannte Stelle im Korân, Sûre ix, 41 إِنْفِرُوا خِفَافًا وثِقَالاً الخ wird von Abû ʿOmar durch ركبان ومشاة ‚Reiterei und Fussvolk' er-

klärt (Mawerdi, ٥٩). Näheres in meinem I. Bande ‚Arabische Urkunden' (*Corpus Papyrorum Raineri*, III). — Die nicht entzifferte Localität, aus welcher diese Fusstruppen schleunigst einberufen wurden, ist Phanos im Nomos von Hnês. Das Wort ist nicht so zerstört, dass nicht mit Sicherheit فانوس gelesen werden könnte; in einem bilinguen Papyrus auch فانوا χ φανου, فانو der jüngeren Schriften, in koptischen Urkunden χ φαν̄ und χ φα, vgl. *Corp. Pap. Raineri*, II, 210 s. v. — Diese Urkunde, wenn auch fragmentiert, ist deshalb interessant, weil in der That in dem Jahre ihrer Ausfertigung, 143 H., in Aegypten Kriegsvölker für den Feldzug gegen die Châridschiten in Nordafrika zusammengezogen wurden, vgl. Abû-l-Mahâsin, I, ٣٨٦.

Nr. 3. ‚Privatbrief.' Z. 5 und 14 Transcr. schreibe ذالك (so der Papyrus) für ذلك; in Z. 9 kann ich nicht مسرور finden, die verdorbene Stelle enthält jedenfalls سرورك. Z. 13 steht درهم (nicht plene geschrieben) für دراهم. Die unverständliche Transcription وتجمــل بتلّمس لى بالا Z. 10 enthält eigentlich die Hauptsache dessen, was der Briefschreiber dem Adressaten mittheilen wollte, aber der ganze Satz, schon Z. 9 mit dem halbzerstörten Worte beginnend, muss gelesen werden: فاتمنّى امتع الله بك ان تحسن وتحمل بتلّيس لى بالفسطاط تشتريه فانّى اليه محتاج. Die Verlesung gründet sich auf die ungewöhnliche Ligatur des *Jâ* mit *Sîn* in بتليس. Die Bedeutung des Wortes als ‚Sack' ist gesichert, vgl. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 318 (*Führer,* Nr. 768): وجعلته كله فى التلّيــس; ebenda Inv.-Nr. 6918 (*Führer,* Nr. 664): وابعثونى به التلّيسة, desgl. Inv.-Nr. 130 (*Führer,* Nr. 688): وقد كتبت اليك مرّة مرّة فى التلاليس ولم تشترى لنا الخ, desgl. Inv.-Nr. 14073: واخبرنى فى هذه (sic!) التلّيس الذى فيه الشعير وعجلها مع مركب يوسف الخ, desgl. Inv.-Nr. 26517: فان رايت حفظك الله ان تامر لنا بالتلاليس. Die sinnlose Buchstabengruppe بالط bietet meines Erachtens die aus Versehen des Schreibers verkürzt erscheinende Localität بالفسطاط. Zu bemerken ist schliesslich, dass der Papyrus der Schrift nach spät dem 2. Jahrhunderte d. H. angehört.

Nr. 4. ‚Quittung über Wohnungsmiethe.' In der ersten Zeile möchte ich statt لسعد بن .... الاساد eine andere Lesung vorschlagen.

Ich finde darin einen koptischen Doppelnamen mit seiner Nisbe: لتيدر جرجه الاساورىّ. Der erste Name scheint mir sicher, am zweiten sieht das erste Element wie ein ح aus, auch sind Namenscombinationen mit تيدر häufig, ja *Theodore George* ist belegbar. Die Conjectur des Herrn Herausgebers الابشادى aus الاساد geht deshalb nicht an, weil hiefür an wichtiger Stelle um einen Zacken zu wenig, zum Schlusse um ein Buchstabenelement zu viel wäre. Da ich das Original zu prüfen nicht in der Lage bin, gebe ich meine Vorschläge unter Vorbehalt. Der Monatsname Z. 7 ist بونيه mit hochgezogenem *Nûn*, demnach stellt sich die Datierung auf 818 n. Chr. richtig. Ueber den Beginn des Miethzinses und des bürgerlichen Jahres mit Payni vgl. meine Schrift ,Der Papyrusfund von el-Faijûm' *(Denkschriften der kaiserl. Akad. d. Wissenschaften)*, Wien, 1882, p. 28f.

Nr. 5. ,Quittung über Grundsteuern für Saatland.' Z. 3 Transcr. نقد الخراج, obwohl auch so in den Papyri vorkommend, z. B. Pap. Erzh. Rainer, Inv. Ch. Ar. Nr. 563 (*Führer*, Nr. 984), ist auf Grund der deutlichen Schreibung in نقد الخراجى zu verbessern. Die Erklärung hiefür steht in Makrîzî, Chit. I, ١٠٣:

اعلم أنّ مال مصر فى زمننا ينقسم قسمين أحدهما يقال له خراجىّ والآخر يقال له هلالىّ فالمال الخراجىّ ما يؤخذ مسانهة من الاراضى التى تزرع حبوبا ونخلا وعنبا وفاكهة وما يؤخذ من الفلاحين هديّة مثل الغنم والدجاج والكشك وغيره من طرف الريف'

,Wisse, dass das Einkommen Aegyptens in unserer Zeit in zwei Theile getheilt wird. Der eine Theil wird genannt *Charâdschî*, der andere *Hilâlî*. Das Charâdschî-Einkommen ist nun das, was auf Grund einer Abmachung auf Jahresfrist genommen wird von den Ländereien, die mit Körnern, Dattelpalmen, Reben und Früchten bebaut werden und was an Naturalabgaben vorrathsweise von den Bauern genommen wird, wie z. B. die Schafe, Hühner, Keschk[1] u. dgl. m. von Seiten des Marsch-Landes.'

[1] Vgl. Dozy, *Suppl.* II, 472; Almkvist in den *Actes du huitième Congrès Intern. des Orientalistes*, 1891, Sect. I, 1er Fasc., p. 388.

Es ist also in dem Papyrus المال الخراجى gemeint und zum Unterschiede von نقد الخراج ‚Baargeld der Grundsteuer' zu übersetzen, نقد الخراجىّ ‚Baargeld des Charâdschî-Einkommens'. Dieser Terminus findet sich übrigens häufig auch in den Pap. Erzh. Rainer und als ⲁⲗϩⲁⲣⲁⲥⲓ in dem koptischen Papier Nr. 11890. — Z. 3 اوصلهما bedarf keines Fragezeichens, es ist vollkommen sicher. Die Transcription der Zeilen 6 und 7 giebt keinen Sinn. Das Original zeigt hier, wie am Schlusse in der Datierung, Schreibfehler. Trotzdem ergiebt sich an Stelle der Lesung:

6 التى يُسْجلها ..... من أبو عبد الله
7 بن مكنى وهى الأرض التى تحرى وجه

mit Sicherheit

6 التى بسجلّها قبالة من (ارض.sc) ابو (sic!) عبد الله
7 بن(و) يحيى وهى الارض التى كرى وجه

Der Schreiber gerieth nach بن sogleich zu وهى, besann sich aber noch und fügte der schon geschriebenen Copula das Patronymicon an. Die Schreibung كرى für كراء ist allgemein, der Terminus ständig in den Sidschill's. Text und Uebersetzung der Urkunde haben also zu lauten:

1 بسم الله الرحمن الرحيم
2 براة لبشر بن محمد بن صارم من دينارين
3 مثقالين معسولة نقد الخراجى اوصلهما
4 الى جعفر بن عبد الله عما يلزمه
5 من الخراج مما زرع عليه من الارض
6 التى بسجلها قبالة من (ارض) ابو (sic!) عبد الله
7 بن يحيى وهى الارض التى كرى وجه
8 المدينة ناحية قبر ابو (sic!) الروم وذلك
9 لخراج سنة ثلا(ث)[1] عشر(ة) ومائتين
10 دينارين مثقالين معسولة

---

[1] Ich vermuthe, dass im Facsimile der für das ث in der Dreizahl charakteristische, mit dem *Lâm* ligierte und unter die Linie gehende Zug ausgefallen ist.

1. ‚Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmenden!

2. Quittung für Bischr, Sohn des Muhammed, Sohnes des Ṣârim, über zwei Dînâre

3. des Mitsḳâlfusses richtig zugezählter Münze, als Baargeld des Charâdschî-Einkommens. Er hat sie beide überbracht

4. dem Dscha'far, Sohne des 'Abd allâh, gemäss dem, wozu er verpflichtet ist

5. vonwegen der Grundsteuer bezüglich dessen, was er ihm bebaut hat von dem Ackerland,

6. welches in der betreffenden Einregistrirungs-Urkunde als eine „Pachtung von dem Ackerlande des Abû 'Abd allâh,

7. Sohnes des Jahja" bezeichnet ist, und es ist dies das Ackerland, welches ein Miethobject (Gemiethetes) ausserhalb

8. der Hauptstadt in der Gegend von Ḳabr Abû-r-Rûm ist. Solches geschah

9. für die Grundsteuer des Jahres zweihundert und dreizehn.

10. Zwei Dînâre des Mitsḳalfusses in richtig zugezählter Münze.‘

Diese Urkunde ist demnach eine Bodenzins-Quittung auf Grund eines Muzara'a-Vertrages nach erfolgter Einregistrirung desselben.

Nr. 6. ‚Quittung über Grundsteuer für Weideplätze.‘ Z. 1 das vermeintliche α › ist blos α, im griechischen Dîwân-Ductus jener Zeit mit einem langen Ausläufer, welchen der Herr Herausgeber für › und offenbar als Abkürzung von دينر genommen hat. Uebrigens kann die entsprechende Minuskel bei Gardthausen, *Griechische Paläographie,* Taf. 5, a. 880 verglichen werden. — Z. 2 سمه بن فلوه als ‚Sambas, Sohn des Flavius‘ erklärt. An ersterem Namen fehlt ein Zacken, welcher bei dieser ausgeprägten Cursive nicht fehlen darf. Ich zweifle nicht, dass سمه = سيه = ⲥⲓⲁ (*Corpus Papyrorum Raineri,* ii, cxxxviii, 14) ist, und dass eine nochmalige Beaugenscheinigung des Originals das zweite Nom. pr. vielleicht entweder قلقه = ⲕⲉⲗⲕⲉ (*Corpus* l. c., ii, xliv, 1) oder eher قلته = ⲕⲟⲗⲑⲉ (ⲕⲱⲗⲑⲉ), l. c., p. 202 s. v. oder فلبه = ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲉ, l. c., lxxviii, 5 (in den Pap. Erzh. Rainer auch punktiert: ڡلته und فلبه) zu lesen gestatten würde. — In derselben Zeile bietet der Text def. المرعى, nicht المراعى der Transcription. — Schwierig scheint das Nom. pr. اللحور Z. 6

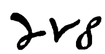
zu sein. Es lässt sich auf Grund dieser Transcription absolut nicht unter Dach und Fach bringen. Indess, die Betrachtung des Facsimile führt doch zu einer befriedigenden Lösung: es ist اسحق. Man sieht das *Sîn*, wie zu einem *Elif* gestaltet, hinaufgezogen, genau wie in demselben Namen in Z. 5 des gleich zu besprechenden Papyrus Nr. 8. Um nun die Verbindung dieses Buchstaben mit dem folgenden *Hâ* zu begreifen, braucht man blos die entsprechende charakteristische Form des ح in الخراج Z. 10 anzusehen; denn der Ductus hat bei aller Flüchtigkeit gewisse Merkmale der Schreiber-Individualität sich bewahrt. Sodann folgt ein überflüssiger Buchstabe. Er ist ein *Elif*, gleich jenem in اعزه Z. 8. Der Schreiber hat ersichtlich da mit امير fortsetzen wollen. Derlei Versehen trifft man häufig in diesen äusserst sorglos hingeworfenen Urkundentexten. — In Z. 8 begegen wir wieder einer offen gelassenen schwierigen Stelle. Zunächst zeigt das Facsimile die unmögliche Form اللله von الله. Es würde mich freuen, wenn von Berlin die Bestätigung einlangen würde, dass das Original die Lösung α الله gestatte; eigentlich ist sie nothwendig, denn die folgende Gruppe الى ال[illegible]ل kann kaum anders als zu الى القسطال ergänzt werden. Die in der Transcription im Folgenden dem مثقال und [ب]الابوا beigefügten Fragezeichen zeugen, wenigstens in Betreff des ersteren, von zu grosser Vorsicht. Das zweite Wort hat der Herr Herausgeber richtig ergänzt, aber augenscheinlich nicht zu deuten vermocht. Die ganze Stelle الى α القسطال مثقال بجميع الابواب wiederholt also — wie so häufig — in einer nachträglichen Formulierung das, was im Quittungstexte vorhergeht: ‚1 (Dînâr des Mitsḳâlfusses) an den Säckelmeister, (sage in Worten) ein Mitsḳâl, in Bezug auf sämmtliche Kategorien', d. h. die Weidesteuer wurde bezahlt mit einem Dînâr des Mitsḳâlfusses, d. i. dem für sie entfallenden Theilbetrage aus dem Gesammterträgnis aller anderen auf der Pachtung oder dem Grundbesitze etwa noch lastenden Steuerkategorien, wie der Kopfsteuer, Dattelpalmen- und Fischfangsteuer, ferner den Steuern für einzelne Weiler, Marschgründe, Oelpressen, Bäder u. s. w. (vgl. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 18274 r. und v.); dazu kamen noch der Schlagschatz, die Cours-

differenzen zwischen Gold und Silber, die Taxbeträge für die Ausstellung der Quittungen etc. Ueber die verschiedenen Kategorien der Einnahmen (ابواب المال) sind auch Maḳrîzî, Chit. I, ١٠٣, ١٠٧ und Mafâtîh al-Olûm, ed. Van Vloten, p. ٥٩ ff. zu vergleichen. — Z. 10 endlich wird die Jahrzahl ⲥⲙⲑ, d. i. 249 H. = 863 n. Chr. gelesen. Dies ist unrichtig; es steht deutlich ⲥⲛⲑ, d. i. 259 H. = 7. Nov. 872— 26. Oct. 873 n. Chr. Die Minuskelform des ⲙ jener Zeit charakterisiert sich durch den tief von unten aufsteigenden, mit einem Haken beginnenden Ansatz, welcher bei dem ⲛ fehlt. Eine Verwechslung beider Buchstaben ist für den Kenner ausgeschlossen.

Nr. 7. ‚Quittung über Kopfsteuer.‘ Die erste Zeile ist ganz verlesen. Anstatt αγ'η'ς يوم ... بونه muss es heissen: αγ'χδ' يوم تاسع توبه. Dass die erste Gruppe den Wochentag bezeichne, hätte aus den Mitth. Pap. Erzh. Rainer, II/III, 169 ersehen werden können. Da θ etwas undeutlich ausgefallen ist, fügte der Schreiber vor توبه noch تاسع ein. Darnach lautet die richtige Datierung: Montag, den 9. Tybi 260 H. = 4. Jänner 874 n. Chr. — Der in der folgenden Gruppe ausgeworfene Betrag $1 + {}^1/_2 + {}^1/_3 + {}^1/_{24}$ (Dînâr) $+ {}^1/_6$ (Dirhem) $= 45\,{}^1/_3$ Karate stimmt jetzt also vollkommen mit der im Texte genannten Steuersumme: $1 + {}^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8$ (Dînâr) + 1 Dâniḳ $= 45\,{}^1/_3$ Karate. — Z. 3 دويد ist die koptische Schreibung von ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ, ⲇⲁⲩⲉⲓⲧ, ⲇⲁⲩⲓⲧ, s. *Corpus Papyrorum Raineri,* II, 200, s. v. — Z. 5 die unverständliche Gruppe نقد سالك أوزانه der Transcr. Z. 5 ist zu lesen: نقد بيت المال ووزنه ‚als ein Baargeld des Schatzhauses und in seinem vollen Gewichte‘. — Z. 7 statt الشبل l. الشبلىّ; das Nom. pr. شبل hat keinen Artikel, Muscht. ٢٩٢, auch Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 8744 (*Führer,* Nr. 671): عبد الله بن شبل; Z. 9 statt مائتين l. ماتين. Das letzte Wort endlich, جالية, dient zur Signirung der gewöhnlich zum Schlusse nochmals ausgeworfenen Kopfsteuersumme, welche man aber vermisst. Wahrscheinlich steckt sie unter der letzten besiegelten Faltung des Röllchens und wurde übersehen. Das Thonsiegel zeigt eine Vase mit zwei an deren Rand einander gegenüber sitzenden Schwalben.

Nr. 8. ‚Zahlungsanweisung.' Ein trotz geringen Umfanges und unbedeutenden Inhalts wichtiges Schriftdenkmal: es enthält das nun zweitälteste Zeugnis für den Gebrauch der sogenannten arabischen Ziffern. Die Gruppe in dem Handzeichen ist zweifellos بيده, und die darunter stehenden, von dem Herrn Herausgeber nicht gedeuteten Züge geben

سنة d. i. Jahr

 275

die Ziffern in cursivischer Verbindung. Dass so und nicht anders gelesen werden muss, zeigt der Gang der Züge: in سنة von rechts nach links, in 275 von links nach rechts! Der Text dieses merkwürdigen Documentes lautet also:

بسم الله الرحمن الرحيم	Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen!
ادفع الى عباس	Uebergieb an ʿAbbâs
ربع درهم ان	einen Viertel-Dirhem, so
شا الله وكتب	Gott will! Geschrieben von
سعد بن اسحق	Saʿd, Sohne des Ishâḳ,
بيده	eigenhändig
سنة	Jahr
	275 (= 888/9 n. Chr.)

Das älteste urkundliche Vorkommen arabischer (indischer) Ziffern habe ich in Pap. Erzh. RAINER, *Führer,* S. 216 f., Nr. 798 bekannt gemacht und daselbst eine schematische Zusammenstellung, mit welcher die obigen Formen zu vergleichen sind, gegeben. Dieses erste Beispiel datiert aus dem Jahre 260 H. = 873/4 n. Chr. Nun kommt an zweiter Stelle der Berliner Papyrus vom Jahre 275 H. hinzu, an dritter Stelle folgt die gleichfalls von mir kürzlich in einer Felseninschrift bei Tôr (*WZKM.,* x, 187) nachgewiesene, in Ziffern ausgedrückte Jahrzahl 378 H. = 988/9 n. Chr.

Nr. 9. ‚Fragment eines Schriftstückes von einem Statthalter (wohl Îsâ an-Nušarî) des Chalifen Muktafî billâh.' Dieser Bestim-

mung kann ich nicht beipflichten. Es enthielt irgend einen Vertrag, welchen ein gewisser Zoheir in seinem und im Namen mehrerer Einwohner des Districtes el-Behnesâ mit dem Finanzdirector von Aegypten abgeschlossen hat. Denn عامل bedeutet hier auf keinen Fall ‚Statthalter‘, sondern blos ‚Finanzdirector, Steuerverwalter‘. Auf den Unterschied in der Wortbedeutung habe ich schon in den Mitth. Pap. Erzh. Rainer, i, 1888, p. 4, 6 aufmerksam gemacht. — Z. 3 ist zu lesen [ما] يجرى مجراها بكُوَر مصر الخ. Wir begegnen hier einer auch auf Personen angewendeten Redensart, z. B. Chit. i, ٧٦:

ولما يصرف فى ارزاق الاولياء الموسومين بالسلاح وحملته والغلمان واشياعهم مع ألف كاتب موسومين بالدواوين سوى اتباعهم من الخزان ومن يجرى مجراهم وعدّتهم مائة الف وأحد عشر الف رجل من العين ثمانية آلاف الف دينار الخ

vgl. auch l. c. i, ٤٦٩ und el-Ghuzûlî, Maṯâliʿ el-budûr, ii, ٧٠.

Also unser وما يجرى مجراها bedeutet so viel wie: ‚und was drum und dran hängt.‘ Dieselbe Formel findet sich übrigens auch an der von Ahmed ibn Tûlûn seinem Schatzmeister ausgefertigten Quittung im British Museum, vgl. Palaeogr. Soc., Or. Ser., pl. xxxiv und Mitth. Pap. Erzh. Rainer, i, 105. Die Gruppe am Schluss der Zeile bietet deutlich ▨ زهير بن; der darüber gesetzte Punkt gilt so wenig wie jener über den beiden الله in Z. 2; Z. 4, das Facsimile zeigt ىالصىعه für بالضيعة und السكن statt plene الساكن. — Die Localität بباح ist пєпєϩ (*Corpus Papyrorum Raineri,* ii, 208 s. v.), in der *Descr. de l'Égypte,* Ét. moderne, Tom. xviii, 3e Partie, p. 119: بباه. Letztere abweichende Schreibung darf nicht Bedenken erregen; sie stammt aus neuerer Zeit vom Hörensagen, abgesehen davon, dass ح und ه in den Uebertragungen durch ϩ, und umgekehrt, vertauscht wurden, z. B. ϩacaп = حسن, ϩaкιм = حاكم, هميسه = ϩωмιcє, ϩιλaλ = هلال u. s. w. Auch der kurze Vocal im Koptischen an Stelle der Länge in der arabischen Transcription darf bei der bekannten orthographischen Regellosigkeit in der koptischen Nomenclatur nicht auffallen, man vgl. nur єпнс und єпєс = اهناس, пaтpнмωп und пaтpємоп = البدرمون. Danach sieht man also, dass بباح nach المعروفة nicht c ب construirt ist. Vgl. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 1561: ما زرع فى مقاطعة المدينة المعروفة مراعى ابى هاشم الخ. Dass der Ort im Districte

el-Behnesâ liegt, steht jetzt fest, letzterer hat jedoch, wie der Herr Herausgeber (welcher irrig al-Bahnasâ*i* schreibt) zu meinen scheint, keine Beziehung zum Fundort des Papyrus, welcher el-Faijûm ist. — Endlich möchte ich noch auf das interessante Vorkommen des Differenzialzeichens ء unter المعادين hinweisen. Ich gebe nun den hergestellten Text und die Uebersetzung des Fragmentes sammt den zulässigen Ergänzungen:

1 بسم الله الرحمن ال]رحيم

2 هذا كتاب لفلان بن فلان] عامل ابى محمد الامام المكتفى بالله امير المومنين اطال الله بقاه وادام عز[ه على

3 الخراج والمعونة وما] يجرى مجراها بكور مصر والاسكندرية واســوان والمعادن وبرقة والحجاز كتبه له زهير بن ▨▨▨

4 ▨▨▨▨▨▨ محمد بن شعيب بن صفوان الساكنون بالضي(ع)ة المعروفة بباح من كورة البهنسى ومحمد بن جرير السكن بالض[يعة ▨▨▨

1. ‚Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen!

2. (Dies ist eine Urkunde für NN., Sohn des NN.) Finanzdirector des Abû Muhammed Imâm el-Muktafî billâh, Fürsten der Gläubigen — Gott lasse ihn lange leben und seinen Ruhm dauernd sein! — (über

3. die Steuern und ausserordentlichen Auflagen und was) drum und dran hängt in den Districten von Aegypten, Alexandria, Uswân, der Bergwerke, sowie von Barḳa und el-Hidschâz; es fertigte ihm diese Urkunde aus Zoheir, Sohn des ▨▨▨

4. ▨▨▨▨▨▨ Muhammed, Sohn des Schuʿaib, Sohnes des Ṣafwân, die Bewohner der Domäne, welche bekannt ist unter dem Namen Pepeh vom Districte el-Behnesâ, und Muhammed, Sohn des Dscherîr, der Bewohner der Domäne ▨▨▨.‘

Was die folgenden Nummern betrifft, so will ich mich kurz fassen, da der Herr Herausgeber eine ausführliche Erklärung derselben an anderem Orte in Aussicht gestellt hat.

Nr. 10. Für die Lücke الخ▨▨ى erlaube ich mir die urkundlich ebenso sichere als häufige Nisbe الخولانىّ vorzuschlagen; Z. 11 l. مغربىّ, d. i. von maghribinischem Gepräge, aus den Münzstätten المهديّة und المنصوريّة; Z. 12 die Lücke, deren Buchstabenreste ich و▨▨ل الد▨▨

lese, ist durch ووصل اليه zu ergänzen, vgl. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 3346 (*Führer*, Nr. 757): دفعه (السدس .sc) الى ابو (sic!) علاقة فقد وصل الى (ابى) علاقة السدس u. a.

Nr. 10 Fortsetzung. Z. 1 statt الحعيه l. الحقير mit etwas zu senkrechtem *Rê*; Z. 2 und 3 نصاوة wohl بصاوة = πεсаτ, *Corpus Papyrorum Raineri*, II, CIXIX, 3; Z. 5 l. مغربى; Z. 7 im Facsimile steht nicht وان, sondern در (Schreibfehler?); Z. 11. Im Texte fehlt das Plural-Elif von اشهدوا; Z. 12 für الـ.لمب l. الصليب, s. Dozy, *Suppl.*, I, 840; بابلول verstehe ich nicht. Ich sehe darin den Ort اقلول *Oklûl* in el-Faijûm, wo der Zeuge wohnte. Z. 13 الطلمى l. الطليتى, die Nisbe von طليت in el-Faijûm, vgl. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 11296; Z. 14 منصوب als Nom. pr. wäre erst nachzuweisen, es ist offenbar منصور zu lesen; Z. 15 الم . . . ع l. المزارع.

Nr. 11, Z. 2 انمه l. ابيمه, zweifellos єпімє; ادهوة, in Z. 20 دهوة, ist بهوة (sonst auch بهيوة), πιкοτ, πιϩнτ, πєϩнοτ etc. Man vgl. dazu بتوك und ابتوك (= πατοτϩω) als urkundlich identische Persönlichkeit in den arab. Pap. Erzh. Rainer, Inv.-Nr. 11366—77. Die in der zweifelnden Bemerkung des Herrn Herausgebers hervorgehobene Thatsache, dass als Vatersname des Verkäufers zweimal ادهوة (دهوة), sonst aber immer يحنس erscheint, erklärt sich aus dem koptischen Doppelnamen يحنس بهوة, welchen der Urkundenschreiber nicht vollständig wiedergab. — Für الاوامى ist الاواسى zu lesen, der Name eines der faijûmischen Bewässerungscanäle (خليج), Chit. I, ٢٤٨, in dessen Gebiet الحرب lag. Die Transcription الحَرْث ist möglich, sie entspräche الحوض, محاريث, الساقية, ناحية etc., durchwegs Namen besiedelter kleiner Ortschaften. — Z. 3 صامه., welches der Herr Herausgeber am ehesten فَضَائِيَه deuten möchte, kann unbedingt nicht mit *Fê* oder *Ḳâf* an erster Stelle gelesen werden: es steht dort bestimmt nur ein *Mîm*, vgl. مشاعا Z. 4, und der vierte Buchstabe ist ٯ, wie die Initiale von فعرفه Z. 16 beweist, also مُضَافته und مضافة = منزل (Burckhardt, *Reisen*, 458, 460, 603, 650). Die Urkunde ist also nicht ein Kaufvertrag, betreffend die Abtretung eines Erbtheiles an einem Hause, sondern ein Vertrag, betreffend die Abtretung des er-

erbten Anrechtes auf eine Gastwirthschafts-Localität, vgl. Dozy, *Suppl.* i, 17; Z. 7 ى . . . ا l. لعمرى. Dasselbe Nom. pr. معرى ابن القُمَّص in Pap. Erzh. Rainer, Inv. Ch. ar. Nr. 6765, Κοπρῆς? Z. 11. Die sehr verblassten Züge nach مثقال geben سوى, eine formelhafte Abkürzung für سوى الصرف ,ausgenommen das Aufgeld für die Umwechslung'; Z. 18 das nicht entzifferte Wort ist قبيصة, ein sehr häufiger Eigenname; Z. 20 nicht بخطّه, sondern in contrahirter Schreibung بخطّيده; Z. 21 zum Schluss steht و, als sollte etwas nachfolgen. Wenn der Herr Herausgeber bemerkt, dass die Zeilen 20 und 21, vielleicht auch schon 19, von anderen Händen geschrieben sind, so glaube ich, dass auch Letzteres sicher ist und dasselbe noch von der zweiten Hälfte der 18. Zeile gilt. Es sind dies ja Zeugen, die eigenhändig unterfertigten. Z. 18 beginnt Muhammed ibn Maimûn mit der Beglaubigung durch seine Zeugenschaft, und dieser ist es, welcher den Text der Urkunde für die Contrahenten niedergeschrieben hat.

Nr. 12, Z. 1, der Name des ersten Zeugen, welcher auch für die beiden anderen Zeugen die Feder führte, lautet م(ي)نا بن جرج, wobei das *Elîf* mit *Bê* eine homogene Ligatur bildet, während das Patronymicon nachträglich in جرجه verbessert wurde; Z. 2, der Name des zweiten Zeugen ist رَغْبان, jener des dritten Zeugen, Z. 3, möglicherweise جلون in der Defectivschreibung für جُلوان; Z. 10 سردام ist سربام = Σαραπάμμων, ⲥⲁⲣⲁⲡⲁⲙⲱⲛ, durch die Pap. Erzh. Rainer sichergestellt; دعام ist بقام P-kâm oder بفام P-fâm, beide sind urkundlich nachzuweisen.

Nr. 13, Z. 1 und 5. Ein Nom. pr. حباره kann ich nicht constatieren, es wird wohl der gewöhnliche Name جُبَارة sein; Z. 4, das فى fehlt im Texte; Z. 5, statt الرابعى möchte ich doch الرابغىّ, nach einer Pilgerstation der Baṣrenser, lesen; Z. 8, Text fehlerhaft الوجه; Z. 10 .. عمسا l. عساكر.

Nr. 14, Z. 1, 5, 15 نُهد in Defectivschreibung, desgl. Z. 7 فيد für فائد, Muscht. ٤١٣; مكمر l. مكثر, so hiess auch ein Emîr von Mekka, Ibn el-Athîr, xi, 286; xii, 68; Z. 17 l. الطليتىّ, s. Nr. 10; السامى l. البامىّ von البام, einem Orte im Nomos Oxyrrhynchos, welcher noch

im 14. Jahrhunderte bei einer Zugehörigkeit von 2600 Feddân Culturland mit 9000 Dinaren jährlich steuerkräftig war. Alles Uebrige hat der Herr Herausgeber selbst unter seinen Berichtigungen und Zusätzen bemerkt.

October 1896.

Nachschrift. — In Nr. 1 des *Literarischen Centralblattes* vom 9. Januar 1897, S. 25 erschien eine kritische Anzeige der im Vorstehenden besprochenen Publication. Wenn irgend etwas auf das Schlagendste die Richtigkeit der eingangs dargelegten Anschauungen zu beweisen im Stande ist, so ist es diese Kritik. Offenbar ein ausgezeichneter Arabist von gründlicher philologischer Schulung, hat der anonyme Herr Recensent — von der diplomatischen Hermeneutik ganz abgesehen — wohl kaum eingehende Papyrusstudien zu machen die Gelegenheit gehabt oder gesucht. Das Gleiche, dünkt mich, gilt auch von den solche Forschungen vorbereitenden paläographischen Studien. Seine Bemängelungen der Berliner Publication sind daher im Ganzen doch eigentlich nebensächlich, und wo sie, zugleich mit Verbesserungsvorschlägen, Hauptpunkte treffen sollen, fast immer unbegründet. Alles das, was der Herr Recensent unbeanstandet passieren lässt, zeigt, dass er die betreffenden Urkunden nicht vollständig entziffert und deren Inhalt nicht richtig erfasst haben kann. Ich bin weit entfernt, damit einen Vorwurf einzukleiden. Wer immer mit den arabischen Papyrus sich beschäftigt, weiss die selbst dem Erfahrensten sich entgegenstellenden ungemeinen Schwierigkeiten zu würdigen und darnach zu beurtheilen. Es ist daher jeder, der sich frisch heranwagt, zu begrüssen, nicht zu tadeln. Aber mit einiger Genugthuung erfüllt es mich doch, so unerwartet schnell den Beweis ad oculos demonstriert zu sehen, dass der Nutzen der von mir für bedenklich gehaltenen Art des Muss-Publicierens nicht den gehegten Erwartungen der geistig wie pecuniär opfermuthigen Herausgeber zu entsprechen vermag.

Ich bescheide mich, nur die hauptsächlichsten Punkte in der gedachten Recension zu besprechen; Anderes erscheint durch die

vorstehenden Darlegungen ohnehin erledigt. Nach dem Vorgange des Herrn Recensenten citiere ich Urkunden und Zeilen. Derselbe schreibt: ‚Häufig erkennt die Transcription, dass auslautendes *LI* nur *L* geschrieben wird, offenbar, weil der lange Vocal in Folge Verrückung des Tones bereits kurz geworden ist und keiner *mater lectionis* mehr bedarf, so 3, 2 (l. 5!) in *wĕlĭ* . . ., ferner 8, 2: *ĭle*ʻ etc. Eine unrichtige Vorstellung. Der Text bietet ja in den angezogenen Stellen ganz correct ولى nicht ول, الى nicht ال u. s. w., nur zeigt die Verbindung des *Lâm* mit *Jâ* eine dieser alten Schreibweise eigenthümliche vollkommene Verschleifung, so dass beide thatsächlich in einem Zuge geschrieben erscheinen. Man vgl. zur Entwickelung dieses Falles Palaeogr. Soc., Or. Sér., pl. xx. Diese paläographische Erscheinung ist schon LOTH, *ZDMG.*, xxxiv, 686, Anm. *a*, 688, Anm. 1 aufgefallen. Da in diesen nicht selten flüchtigst geschriebenen Papyrustexten die alte Schriftregel, dass *Lâm* nur wenig tief unter die Zeile ausläuft, in gewissen Fällen sogar auf derselben steht, nicht eingehalten wird, ist Vorsicht geboten. Uebrigens hat die verschleifte لى-Form dann und wann die beiden diakritischen Punkte, entweder oberhalb oder unterhalb des *Jâ*, wodurch am besten die Haltlosigkeit obiger Aufstellung dargethan wird. Auch tritt dieselbe Verschleifung in der Verbindung des *Jâ* mit *Jâ* ein, z. B. وصىٓ (mit den zwei Punkten innerhalb des *Jâ*) für وَصِيَّىْ, Pap. Erzh. RAINER, Inv.-Nr. 916 (*Führer*, Nr. 646), oder des ى mit ص und ض, z. B. الله عنك (l. رضى) رض, l. c., Inv.-Nr. 1000; فى هذا الكتاب (l. رضى) برا بجميع ما رض, l. c., Inv.-Nr. 702 u. s. w. Hier geht der Ausläufer des *Jâ* mit grossem Schwunge tief unter die Linie hinab. Ein graphisch ausgedrücktes Lautgesetz hierin suchen zu wollen, ist da wie dort unzulässig. — ‚6, 2 lies *el-marʻâ* für *el-marâʻî.*ʻ Aber المرعى des Textes ist nur Defectivschreibung für المراعى und dies ist der verwaltungstechnische Ausdruck für die von dem grausamen Steuervogt Ibn el-Mudabbir eingeführte ‚Weidesteuer‘: وقرّر على الكلاء الذى ترعاه البهائم مالاً سماه المراعى, Makrîzî, Chit. I, ١٠٣ und ١٠٧; Mitth. Pap. Erzh. RAINER, I, 98 f. — ‚7, 5 hat die Urkunde nur *leihi*, nicht *ʻaleihi.*ʻ Hier wurde der Herr Recensent augenscheinlich durch die Unvoll-

kommenheit des Reproductionsverfahrens irregeführt. Auf dem Abbilde steht für den Papyruskenner deutlich عليه, nur geht zwischen dem ersten und zweiten Buchstaben ein trennender Riss, demzufolge der Herr Recensent ء als gekrümmten Ausläufer des ب am vorausgehenden نجب sich gedacht hat. — ,12, 3 lies *el-hoṣân lâdhem.*' Lesung, wie die daran geknüpften sprachlichen Combinationen sind hinfällig. Niemand sonst wird anders als correct الحصان الادهم sehen können. Auch hier ist eine bekannte graphische Formgebung — in الا — verkannt worden. Nach des Herrn Recensenten Lesung würden die Züge inmitten des Wortes einen räthselhaften Buchstaben zu viel geben. — ,*Mar (Mârī)* vor *Girgä*', von mir oben, dem Wortlaut des Contextes entsprechend, schon als مينا بن جرجه sichergestellt. Die paläographische Deduction entfällt demnach. — ,Aber 13, 10 ist *fî* = *fîh(i)* mit Wegfall des *H*, wie jetzt in *fîḳi* = *faḳîh.*' Ich kann, der Herr Recensent möge es verzeihen, den Vorwurf nicht unterdrücken, dass er nur flüchtig gelesen hat. Im فى ist gar nichts Absonderliches zu bemerken, da die Zeile mit dem üblichen هذا الكتاب sich fortsetzt, was übersehen wurde. — ,*Ba'ûna* wird bald defectiv (7, 1), bald plene geschrieben (13, 8).' Von mir schon oben als *Tybi* richtig gestellt. Da die falsche Lesung der ganzen Zeile von Seiten des Herrn Recensenten stillschweigend hingenommen wurde, hätte auch ein Versuch der Berechnung jenes Datums nichts genützt. Die richtig gelesenen Daten ergeben die Unmöglichkeit für *Payni*. Ich bemerke nur, *Payni* wird بؤونه, بونه und noch anders (Mitth. Pap. Erzh. Rainer, II/III, 166) geschrieben, *Tybi* aber طوبه und توبه, der sonstigen Schreibungen (l. c., p. 161) nicht zu gedenken. Letztere bietet der Berliner Papyrus. — ,2, 1 vielleicht: *tanaffulan*', ist, wie oben bemerkt: *bi-ṭûḳalā'* zu lesen. — ,4, 2 vielleicht: *Lebîd ibn Gahm.*' Danach würde die Urkunde beginnen: براة لبيد بن جهم الخ. Diese Fassung widerspricht dem Formulare. Nach demselben muss براة die Präp. ل im Gefolge haben, also kann das *Lâm* nicht Bestandtheil des Namens sein. Meine Lesung s. oben. — ,9, 4 ist *Hadîd* dem Ref. wahrscheinlicher als *Garîr.*' Im Gegentheil, nichts begründet erstere Lesung, weder eine paläographische Nothwendigkeit, noch auch gewisse, aus

specifischen Erscheinungen abzuleitende Gesetze der arabischen Namenbildungen: diesen entspricht eben محمد بن جرير als die annehmbare Lesung. — ,12, 5 wohl *śakka*, Plackerei, für *sa'a*.' Der mittlere Buchstabe ist absolut ـهـ, nicht ـقـ; er lässt keine andere Lesung als die vom Herrn Recensenten verworfene zu. Man betrachte nur die parallelen Buchstabenformen des Textes.

Diese wenigen Bemerkungen dürften darthun, dass der vom Herrn Recensenten gegen Herrn Prof. Abel erhobene Vorwurf: ,dass ihm grammatische Correctheit höher steht, als paläographische Treue', eine sehr gefährliche Spitze hat. Es ist ein eigen Ding um die arabische Paläographie: auch die Schrift hat ihre Sprache, die gelernt werden will, nur darf sie nicht philologisch interpretirt werden. Ich meine mit Ibrahîm esch-Scheibânî (el-'Iḳd el-farîd, l. c., ii, ٢٠٩):

..... الخطّ الذى هو لسان اليد

,Die Schrift, welche die Sprache der Hand ist.'

Lumbinī.

Von

J. S. Speyer.

Die im December vorigen Jahres von Dr. Führer bei der Freilegung der Aśoka-Säule von Paḍeṛia in Nepal zutage geförderte Aśoka-Inschrift, hat, wie Hofrath Bühler in der Sitzung der philosophisch-historischen Classe der Wiener Akademie vom 7. Jänner darthat, eine hervorragende Bedeutung, namentlich für die endgiltige Lösung der Frage nach der Lage von Kapilavastu. Auch für die Geschichte von Aśoka ergibt sich dieses Document, dessen Text in dem Sitzungsbericht nach einem von Führer erhaltenen Abklatsch Hofrath Bühler in Umschrift publicirt hat, als ein werthvoller Beitrag. Es sei mir vergönnt, es noch in anderer Hinsicht zu verwerthen.

Der Garten, wo Prinz Siddhārtha das Licht der Welt erblickte, ist unter dem Namen Lumbinī allbekannt. So heisst er auch in den mir zugänglichen Pāli-Texten, wie (Einleitung auf das) Jātaka i, 52, Suttanipāta iii, 11, 5. In der Aśoka-Inschrift wird der sonst als *Lumbinivanam* bekannte Ort *Lumbinigāme* genannt.[1] Der Fundort und die dem Namen unmittelbar vorausgehenden Worte *hida-bhagavaṃ-jāte-ti* lassen über die Identität von *Lumbinī* und *Luṃminī* keinen Raum für Zweifel übrig. Offenbar wurde der Ortsname von den Einheimischen *Luṃminī* gesprochen. Hierzu stimmt die Namensform bei Fa-hian nach Spence Hardy, *Manual of Budhism*, p. 147 N. ,This garden is

[1] [Wie Herr Dr. K. E. Neumann mir mittheilt, heisst es aber im Suttanipāta v. 683: So bodhisatto . . . . . jāto Sakyāna gāme janapade Lumbineyye. G. B.]

said by Fa Hian to be situated about 50 li from Kapila, on the eastern side. It is called by the Chinese Lun ming, Loung mi ni, and Lan pï ni'; in der letzten Form sehe ich die chinesische Wiedergabe von *Lumbinī*, den beiden andern liegt *Luṃminī* oder, vielleicht richtiger, *Luṅminī* zugrunde. Nach gemeinprākritischen Sprachgewohnheiten würde man *Lumminī* erwarten.

Welche von beiden ist die ursprünglichere, die Hochindische oder die der Ortsbewohner? Für den Fall, dass *Lumbinī* älter wäre, ist BÜHLER's phonetische Begründung der Identification (s. *Anzeiger S. A.*, S. 4) unanfechtbar. Allein, dass die Sanskritform nicht nothwendig die ältere sein muss, ist jedem Kundigen klar. Es besteht die Möglichkeit, dass, wie bei Kanakamuni und Viśvantara und vielleicht bei Kuśinagara anzunehmen ist, hier eine spätere und falsche Sanskritisirung vorliegt. Dann wäre zur Erklärung des sonderbaren Namens von der Prākritform auszugehen.

Ich vermuthe, dass dieser Fall wirklich vorhanden ist und sehe in Luṃminī nichts anderes als den regelrechten Reflex des Namens der Rukmiṇī, Kṛṣṇa's Gattin. Magadhisch kann *Rukmiṇī* kaum anders gelautet haben als *Luṅminī* oder *Lumminī* — was in der Orthographie der Aśoka-Inschrift der Form *Luṃminī* entspricht — und obgleich das Reich der Śākyas selbst nicht einen Theil des eigentlichen Magadha-Landes bildet, so liegt es auf der Hand, dass die in dem benachbarten Magadha herrschende Lautgestaltung, namentlich die diesem Dialecte eigenthümliche Entsprechung des gemeinindischen *r* durch *l*, für den Dialect der Landsleute des Śuddhodana mit mehr Recht zu beanspruchen ist, als wenn man hier die Lautgewohnheiten mehr entfernter Gegenden denen der Māgadhī bhāṣā vorzöge.[1] Der Garten, wo die Māyā den Bodhisattva gebar, mag ein heiliger Ort, ein der Rukmiṇī geheiligter Hain gewesen sein. Der Jātaka-Commentar spricht an der oben citirten Stelle von *Lum-*

[1] Wenn die jetzt übliche Bezeichnung der Stätte *Rumin-dei* regelrecht auf den alten Namen zurückgeht ohne lautliche Einwirkung der Sprache nicht-arischer Leute, welche sich später daselbst angesiedelt haben, ist die Umgestaltung des anlautenden *r* zu *l* ausschliesslich auf Rechnung der Māgadhī zu setzen.

binivanaṃ nāma maṅgalasālavanaṃ. Und ist es nicht angemessen, sich den herrlichen Lustwald, den die buddhistische Tradition mit grossartiger Pracht auszustatten liebt, einer Göttin, insbesondere der Lakṣmī, der indischen Felicitas, geheiligt zu denken?

Wenn diese Hypothese richtig ist, gibt sie der allmählich mehr und mehr Anerkennung findenden Ueberzeugung des sehr hohen Alters der Kṛṣṇa-Viṣṇu-Verehrung wieder eine neue Stütze. In der That ist nicht einzusehen, was wider eine für so frühe Zeiten implicirte göttliche Verehrung von Rukmiṇī-Lakṣmī an sich einzubringen wäre von demjenigen, der die bekannte Pāṇini-Stelle (4, 3, 98) im Sinne der göttlichen Verehrung von Vāsudeva und Arjuna deutet und das Ergebniss von Bühler's Ausführungen in *Epigr. Ind.* II, 95 (vgl. hierzu Dahlmann, *Das Mahābhārata als Epos und Rechtsbuch,* S. 240 fg.) annimmt. Dass auch in späteren Zeiten die Rukmiṇī in buddhistischen Kreisen nicht unbekannt war, möchte aus der Erwähnung eines Werkes *Rukmiṇīharaṇa* (s. *Pet. Wörtb.* in kürzerer Fassung, VII, 371) in der Mahāvyutpatti hervorgehen.

Ist also lautlich die von mir gemachte Identification in der Ordnung und inhaltlich in Uebereinstimmung mit dem, was wir sonst über das Alter des Viṣṇuismus in Indien zu glauben berechtigt sind, so ist noch ferner zu betonen, dass eine Namenserklärung, welche von einer Sanskritform Lumbinī ausgeht, schlechterdings nicht zu geben ist. Vielmehr nimmt sich dieses Wort im Sanskrit-Gewande fremdartig aus.

Groningen, 28. Januar 1897.

Die Wortfolge im Türkischen.

Von

Dr. C. Lang.

Die Gesetze der Wortstellung im Osmanisch-Türkischen liegen zwar nicht ganz so verborgen wie im Deutschen, sind aber noch bei weitem nicht genügend aufgehellt. Die folgende Untersuchung ist ein bescheidener Versuch, die endgültige Lösung der zahlreichen hier noch offenen Fragen anzubahnen und zu Einzelforschungen anzuregen. Eine Wiederholung des Wenigen, was die Grammatiker bereits festgestellt haben, lässt sich dabei nicht umgehen. Zu meinen Belegstellen gebe ich absichtlich meist eine Uebersetzung, damit die Abweichungen von der deutschen Wortfolge — die übrigens, von der Stellung des verb. fin. abgesehen, sehr ähnlich ist — sogleich ins Auge fallen. Die zu meinem Zweck von mir durchgesehenen Schriften citire ich mit folgenden Abkürzungen:

Aa = آرسلان آوجيلرى Stamb. 1303 (Lustspiel nach dem Franz.).

bl = بلاغت عثمانيه von ابن الكامل und عبد الرحمان St. 1309.

Č = چوجقلره يادكار von نظمى St. 1308 (einfache Briefe).

Ǵ = آوروپاده بر جولان von احمد مدحت St. 1307 (mustergültiges, modernstes Türkisch).

H = حسرت von عزت نورى St. 1290 (Trauerspiel).

Ḫ = خيال جلال von جلال الدين St. 1290 (Erzählung).

HK = علم حال كبير St. 1308.

ja = يدى عالملر حكايه‌سى St. 1289.

K = Dr. J. Kúnos, Oszmán-Török Népmesék, Budap. 1887 (vulgär).

KK = Dr. J. Kúnos, Három Karagöz-Játék, Budap. 1886 (plebejisch).
Ko = „ „ „ اورته اويونى Stamb. 1304 (plebejisch).
Kit. = علمى ونظرى تعليم كتابت ياخود مكمل انشا von رشاد St. 1308.
Kr = مشهور كوراوغلونك حكايه‌سى St. 1289 (alterthümlich).
KW = حكايهٔ قرق وزير (Stambuler Neudruck).
L = كنجينهٔ لطائف von رشاد St. 1299.
Lt = قواعد لسان تركى von طاهر كنعان St. 1307.
M = چوجقلره منشات von مصطفى رشيد St. 1308.
mi = مرآت العين von سعيد پاشا St. 1306, Band VIII (allgemeine Geschichte).
MR = كوره‌نك von محمد رفعت (Drama, vulgär).
ms = مسموعات (ältere Anecdoten).
MṬ = اوكى انا von طروس St. 1292 (volksthümliches Drama).
mu = محبت ازدواج وقادينلر von دوقتور منيف (Bonmots aus dem Franz.) St. 1306.
N = نحو عثمانى von سليم ثابت St. 1301.
NG = M. Bianchi, Nouveau Guide de la Conversation (zum Theil veraltete Umgangssprache).
nn = نوادر نفيسه von ابراهيم جودى Trapezunt 1309 (geistreiche Anecdoten).
Ph = اسئلهٔ حكميه von اسحق افندى 2. Aufl. St. 1301 (dogmatisch).
Q = قسقانجلق von محمد نافع St. 1309 (Novelle, geschmückter Stil).
q = قرائت كتابى von احمد راسم 2. Aufl. St. 1306 (Elem.-Lesebuch).
R = انشاى ادبى وفنى von احمد رامى St. 1308.
rt = رهبر تدريس وتربيه von موسى كاظم St. 1310.
Ṣ = قره طالع von صالح St. 1290 (Tragödie).
Š = نحو تركى von حسن شفيق St. 1303.
sch = شرح شعب الايمان von اسماعيل حقى St. 1305.
šz = شاعرمز von زهدى St. 1308 (Erzählung).
tb = تعليم بنات von على نظيما St. 1308 (Elem.-Lesebuch).
Ṭq = طارق ياخود آندلس فتحى von عبد الحق حامد St. 1296 (Drama).
w = وظائف الاناث von محمد سعيد St. 1303 (in mustergültiger Prosa).
Wt = وطن ياخود سلستره von كمال St. 1307 (Drama).

Z = علاوه‌لی صرف عثمانی von ذکی St. 1310.

zw = ظالم والده von مصطفی توفیق S. 1302 (elegant geschriebene Erzählung).

(In den Citaten bedeutet die grosse Zahl überall die Seite, die kleine die Zeile, a die rechte, b die linke Spalte des grossen Reisetagebuchs von Aḥmed Midḥat.)

A) Regelmässige Wortfolge.

(اجزاء جمله‌نك عادی ترتیبی)

Eine Anecdote (L 243) beginnt folgendermassen: وقتیله بر بلده‌ده قمار بازك بری بر قمارخانه آچمش ‚einst eröffnete in einer Stadt ein Hasardspieler eine Spielbank'. Der Satz ist nach der gewöhnlichen Wortfolge aufgebaut. Das in der Regel[1] bedeutungsvollste Satzglied, das Prädicat, steht am Ende und hat das, was von ihm unmittelbar abhängt, das Object, unmittelbar vor sich; seinen natürlichen Platz hat vor dem Bereiche des Prädicats, wie wir sehen, das Subject, die in der Regel erst zweitwichtigste Hauptstütze des Satzes; und was den ganzen bisher gegebenen Satzinhalt bestimmt,[2] hier eine Zeit- und Ortsangabe, geht dem Subject voraus. Die Satzglieder gewinnen also

[1] Im letzten Grunde sind Subject und Prädicat gleich wichtige Stützen des Satzgebäudes. Nur von der Absicht des Redenden hängt es in jedem einzelnen Falle ab, welchem von beiden die höhere Bedeutung zufällt. Diese macht der Redeton kenntlich, und ein Satz ohne Redeton wäre ein Unding. Vgl. ‚der graue Thàlvogt kommt, dumpf brüllt der Firn' und dagegen ‚der Apfel ist gefàllen'. Da wir aber das, wovon wir aussagen und worüber wir urtheilen, weit öfter bei dem Hörer schon als bekannt voraussetzen als das, was wir aussagen, so liegt bezüglich des Redetons auf Seiten des Prädicats ein bedeutendes statistisches Uebergewicht. Dass es nun im Türkischen gerade durch die Endstellung ausgezeichnet wurde, liegt vielleicht hauptsächlich in der rhythmischen Bewegung der Sprache begründet, nämlich in den aufsteigenden Sprechtacten und der Modulation des Satzschlusses (im ganzen dem Rhythmus im Französischen entsprechend).

[2] Vgl. Müller-Gies, *Türkische Grammatik*, § 95, wo die schablonenmässige Wortfolge am klarsten auseinandergesetzt ist; die zum Theil wirklich, zum Theil nur scheinbar unregelmässige ist aber in § 96 leider nicht genauer erörtert und an Sprichwörtern erläutert, deren Wortfolge durch Parallelismus und Reim mitbedingt wird.

nach dem Ende zu an Gewicht, und alles Regierte steht vor dem Regierenden, alles Bestimmende vor dem Bestimmten. Liegt demnach dem Redenden daran, durch eine Zeit- oder Ortsangabe nicht etwa den ganzen Satzinhalt, sondern zunächst nur das Prädicat zu bestimmen, so rückt sie hinter das Subject in den Bereich des Prädicats. Vgl. عمرنده ساعت كورمامش بر آدم بر كون سوقاقده بر ساعت بولمش ,ein Mann, der zeitlebens noch keine Uhr gesehen hatte, fand eines Tages eine auf der Strasse' L 172. جناب مولا ير ايله كوكلرى آلتى كونده ياراتدى ,der Herr hat Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen' N 30.

Den Einfluss der grammatischen Bedeutsamkeit der Satzglieder durchkreuzt nun aber der der logischen, durch die der Satzton bestimmt wird. Dieser letztere gibt dem Gliede, auf das er fällt, ein solches Gewicht, dass es in die zweitletzte Stelle rückt, auch wenn sein natürlicher Platz weit davon entfernt läge. In dem Satze ,Unter anderem soll einen Führer auf dem Berge der Schnee ergriffen (und verschüttet) haben' trägt das Subject den Satzton, weshalb es unmittelbar vor das Prädicat rücken muss: ازجمله رهبرك بريسنى طاغده قار ياقه‌لامش Ǵ 905 a. Vgl. بادك خلقتنده بر عظمت مدهشه اولمغله شكلنى كورنه دهشت كلور ايدى ,da in Bād's Wesen eine fürchterliche Majestät lag, so wandelte den Schrecken an, der seine Gestalt erschaute' mi 24. بو آره‌لق قولاقلرمه بر كميجى شرقيسى كلمسونمى ,und was meint ihr — in diesem Augenblick drang ein Schifferlied an mein Ohr' Ǵ 46 a.[1] Hassan Šefīḳ formulirt das Grundgesetz der Wortfolge so: اركان كلام فعله تقرب ايتدكجه كسب اهميت ايدر Š 21, cf. 14_6 ff.: بر جمله‌نك جزء اهمى فعل اولوب اجزاء سائره فعله تقرب ويا اندن تباعد ايتمكله كسب اهميت ويا ضايع اهميت ايده كلدكلرندن (جزء مهم مذكورك تبديل مقام ايتمامسى دها مناسبدر). Danach allein richtet sich denn auch die Wortfolge bei Objecten verschiedener Art, und die meisten türkischen Grammatiker sind daher im Irrthum, wenn sie noch die

---

[1] Dies Hauptgesetz ist uralt. Vgl. čag. واكر اول نغمه‌لارنينك آوازى بو دنياداغى‌لار ايشيتسه‌لار ايردى مرك محنت‌لار هركز قلماغاى ايردى ,und wenn den Ton dieser Lieder Erdensöhne vernähmen, so würden Tod und Trübsale niemals dauern' Vámbéry, *Čagataische Sprachstudien,* S. 80.

Setzung des Accusativobjects vor das Dativobject als Regel gelten lassen,[1] wie dies Aḥmed Rāmī in seiner Stilistik thut: R 60. Sage ich ‚als ich diesen meinen Wunsch den Gefährten mittheilte, lachten sie‘, so hat das Dativobject den Satzton und muss folglich nachstehen: بو آرزومی رفقایه سویلدیکمده کولی ویردیلر Ǵ 53 b. Die Wortfolge muss aber umgekehrt werden, sobald das Accusativobject den Ton erhält: بکجی‌یه بر فرانق ویرمك ایستدك ‚ich wollte dem Wächter einen Franc geben‘ Ǵ 57 a. عسکره بعض کره کندی معاشکزی باغشلیورسکز ‚den Truppen schenkt ihr bisweilen eure eigenen Einkünfte‘ Ṭq 240. Höchstens lässt sich beobachten, dass der Accusativ dem Dativ voranzugehen pflegt, wenn keines der beiden Objecte den Satzton trägt; aber auch hier sind die Ausnahmen zahlreich genug. Das Prädicat ist betont in dem Satze آندن او قادینی پادشاهه نکاح ایدر ‚dann gibt er die Frau dem Padischah zur Ehe‘ K 74$_{16}$ f., aber auch in den Sätzen صکره پادشاه چوجوغه قیزنی نکاح ایدوب ویرور 151$_{17}$ und یکیدن لالایه او قیزی نکاح ایدوب 323$_{23}$. In der Stelle قارئلرمه مرامی دها کوزل اکلاتمق ایچون ‚um meinen Lesern noch besser verständlich zu machen, was ich meine‘ Ǵ 83 a$_{17}$ (cf. Z. 5 ff.) liegt der Accent auf dem Adverb, und das Subject trägt ihn in dem Satze قادینلره دکری بز ویردیکمز ایچون هیچ بر دکرلری یوقدر ‚weil wir es sind, die den Frauen den Werth geben, so haben sie überhaupt keinen Werth‘ mu 86. Auch wo in den Bereich des Prädicats gleichzeitig ein Object und eine adverbiale Bestimmung gehört, entscheidet über ihre Stellung der Satzton: شاکرداندە تحصیل آرزوسنی او یاندرمق ایچون آنلره حلم ومحبت ایله معامله اولنملی ‚um in den Schülern die Lust zum Studium zu wecken, muss man sie mit Milde und Liebe behandeln‘ rt 26.

Wo sich Umstandsbestimmungen verschiedener Art zusammenfinden, gilt zuerst das Gesetz, dass das Allgemeinere dem Besonderen vorausgeht, so dass jede nachfolgende Bestimmung in das Ganze einzurechnen ist, das durch die vorhergehende bestimmt wird. Mithin nimmt die erste Stelle die Zeitangabe ein, dann folgt der Ort, dann die Art und Weise der Thätigkeit, und die Grund-

[1] Ebenso irrthümlich lehren noch immer deutsche Grammatiker, im Deutschen müsse das Dativobject vor dem Accusativobject stehen.

bestimmung hat jedesmal so viel hinter sich als durch sie begründet wird. In der Erzählung von einem gutherzigen Kinde, das einem armen Greise begegnet und kein Brot für ihn zu haben bedauert, wird an diesem Punkte so fortgefahren: او اثناده اختيارك اوكندن كمال حرمتله كچدى ‚inzwischen ging es an dem Alten mit vollkommener Ehrerbietung vorüber‘ q 42, und im Anfange derselben Erzählung heisst es: بر كون بر ايش ايچون يقينده‌كى دكرمنه كيدييوردى ‚eines Tages ging er eines Geschäftes halber zu einer nahen Mühle‘. Auch bei mehreren Umstandsbestimmungen derselben Art geht die umfassendere der engeren voraus: كيجه‌لين طعامدن ايكى ساعت صكره خانه‌كزده آيروجه بر اوطه‌يه چكلوب مطالعه ايله مشغول اولمكز مقتضيدر ‚es ist erforderlich, dass ihr euch Nachts, zwei Stunden nach dem Essen, in ein Separatzimmer in eurem Hause zurückzieht und mit Lectüre beschäftigt‘ rt 5. اغستوسك طقوز نجيسى اولان چهارشنبه كونى اوكله‌دن صكره ‚Donnerstag, den 9. August nach Mittag‘ Ǵ 43 b. Nicht hier, aber bei verschiedenartigen Umstandsbestimmungen beeinflusst die Wortfolge der Satzton; die betonte Ortsbestimmung rückt hinter die schwächer betonte der Art und Weise in dem Satze پادشاه غازى اشبو مونقيتى اوزرينه كمال شوكتله دار السلطنته عودت بيورمش ايدى ‚der siegreiche Padischah war nach diesem Erfolge mit voller Majestätsentfaltung in die Residènz zurückgekehrt‘ M. Tewfiḳ. Es ist sehr natürlich, dass die Grundbestimmung besonders häufig den Satz eröffnet, weil sie meist dem vollen Inhalt desselben gilt: صباحك ايركنلكى حسبيله اول باول مزارلغه كيتمكه طاوراندق ‚weil es noch früh am Morgen war, schickte ich mich an, zu allererst auf den Friedhof zu gehen‘ Ǵ 839 b. Aber die Verlegung des Satztones führt auch hier zur Umstellung: بغداددن بورايه قدر او نيتله كلدم ‚ebendeswegen bin ich von Bagdad bis hierher gekommen‘ Wt 53, بن عسكره بو يولده جان ويرمك ايچون كيردم ‚ich bin in das Heer eingetreten, um auf diesem Wege mein Leben zu lassen‘ ibid. 69. Indes finden sich hierfür die Beispiele selten, da in solchen Fällen das verb. fin. mit Vorliebe durch Verwandlung in die Infinitiv-, Verbalsubstantiv- oder Ṣylaform zum grammatischen Subject gemacht und die Grundbestimmung an die Stelle des Prädicativs gesetzt wird. Man vergleiche die Sätze بز اذيتى يا شامق

بونجه ایچون چکرز ‚wir erdulden die Plage, um zu leben‘ Kit. 387 und زحمت ومشقت چکدیکمز بر اتمك ایچون ایمشر ‚so viel Mühe und Elend habe ich eines Brotes wegen ausstehen sollen‘ KW 117. Vgl. ferner اوطه‌نك ایکی اولمسنی آرزو ایدیشم ایسه بریسنی یتاق اوطه‌سی ودیکرینی سالون کبی استعمال ایلمك ایچون ایدی ‚dass ich aber wünschte, es möchten zwei Zimmer sein, geschah in der Absicht, das eine als Schlafzimmer und das andere als Salon zu verwenden‘ Ǵ 686 b. Siehe auch K 306 $_{20}$, Wt 75 $_{12}$ f.

Die Attribute müssen nach unserer Regel als das Bestimmende dem Substantiv, zu dem sie gehören, vorausgehen: یکرمی مترو قطرنده مدور الشکل واسع بر حوض ‚ein runder weiter Teich von 20 Meter Durchmesser‘ Ǵ 640 b; بکقوزده‌کی چفتلکه کیدوب کلمك حسبیله استانبولده بیله یانمدن آیرمامقده بولندیغم بیاض نیکلکی بش آتشلی طبانجه‌م ‚meine fünfläufige Pistole von weissem Nickel, die ich auch in Stambul nicht von meiner Seite liess, wenn ich den Weg nach dem Landgute in Beikos hin und zurück zu machen hatte‘ 364 b. Reichliche Ausnahmen bieten nur die persischen und arabischen Genitivanziehungen wie والیء بغداد und خالق الارض والسما. Diese kommen ja aber nur bei fremdem Sprachgut zur Anwendung; RAMI tadelt deshalb mit Recht das allgemein gebräuchliche سرکیء عمومی (Weltausstellung, z. B. Ǵ 485 $_{21}$) und fordert, weil سرکی ein türkisches Wort ist, die Correctur عمومی سرکی (R 96).

In der Periode müssen, dem allgemeinen Gesetz entsprechend, die untergeordneten Sätze oder satzartigen Glieder dem, was ihnen übergeordnet ist, als das Bestimmende vorangehen,[1] und ihre Reihenfolge ist die der Satztheile, auf die sie sich zurückführen lassen. So kann ein Subjectivsatz, wenn er den logischen Ton hat, dem Objectivsatz gerade so folgen und vor dem schliessenden verb. fin.

---

[1] Mit كه beginnende Sätze bilden nur eine scheinbare Ausnahme; sie sind eigentlich (grammatisch, nicht logisch) unabhängig und كه vertritt nur unser die Erwartung bezeichnendes Kolon. استرمکه کلسون ‚ich wünsche (Folgendes): er möge kommen‘. Alle mit Bindewörtern eingeleiteten Sätze sind zwar logische, aber nicht grammatische Nebensätze, ausgenommen die mit dem Conditionalis gebildeten Satzarten.

stehen wie das Subject eines einfachen Satzes: مرقومك او درجه فقير الحال بر آدم اولديغنه چوجغك منغالى كورنجه ايصنمغه قوشوب كلمسى ومسافرك اوغلنه چوجغك اورتيسندن بشقه يورغان بولنمامسى شاهددر ,dafür, dass der Genannte in so armseligen Verhältnissen war, zeugt (der Umstand), dass das Kind, sobald es das Kohlenbecken gewahr wurde, gelaufen kam, um sich zu wärmen, sowie dass für den Sohn des Gastes kein anderes Bettlaken vorhanden war als die Decke des Kindes' w 30. Ist doch auch, was wir hier Subjectivsatz nennen, eigentlich nur ein satzartiges Redeglied, eine فاصله (N 56). Innerhalb einer فاصله wiederholen sich übrigens die Grundregeln der Wortfolge natürlich genau so wie in der جمله oder فقره, d. i. dem wirklichen Satze.

Eine Bestätigung der bisher erkannten Gesetze bietet auch die Behandlung der Frage. Zunächst lässt sich dabei beobachten, dass dem Prädicatsverb eine ausserordentliche Bedeutung beigelegt wird, da die Fragepartikel مى sich sehr häufig auch dann mit ihm verbindet, wenn wir einen andern Satztheil betonen; namentlich trennt sie sich nicht sehr gern von وار und يوق. Wir fragen: ,Können Sie Kroatisch?' und betonen das Object; der Türke hebt das Verb hervor: خرواتجه بيلورميسكز Ǵ 87 a. Vgl. 47 a: شو چوجقلره بر ايچكى اكرام ايدر ايسهم اصول ونظامه مغاير بر حركت ايتمش اولورمى‌يم ,wenn ich diesen Jungen etwas zu trinken anbiete, würde ich da einen Verstoss gegen die Vorschriften der Disciplin begehen?' Wir erwarten hier nach unserer Betonung ... حركتمى ايتمش اولورم Ganz besonders gern zieht das negirte[1] Verb die Partikel an sich; so regelmässig die 3. Person des Imperativs, wo sie in verneinender und fragender Form anzeigt, dass die Begebenheit den Erzähler überraschte: برده شو سطرلر نظر دقتمى جلب ايتمسونلرمى ,dabei fesselten zu meinem Erstaunen folgende Zeilen meine Aufmerksamkeit' Ǵ 927 a, cf. 961 b $_{10}$, 160 $_{8}$; ebenso in der Wendung ... كورمه يممى ibid. 389 a $_{20}$, 958 a $_{16}$ und ... كورميه لممى 806 a $_{14}$. Für يوق und وار dürften fol-

[1] Aehnlich pflegen die Schweizer die Negation auch da zu betonen, wo dies dem weitaus grössten Theil der Deutschredenden unnöthig erscheint: ,Hast du meine Schwester nícht gesehen?' ,Hast du keíne Anke (Butter) mehr im Schrank?'

gende Beispiele genügen: باری خدمتجیکز وارمی ‚haben Sie wenigstens eine dienstbare Person?‘ Ǵ 147 a. جان قورتاران یوقمی ‚ist kein Lebensretter da?‘ L 229. — Da die Fragepartikel den Redetheil, dem sie angehängt wird, ohnehin hervorhebt, so liegt freilich kein Zwang mehr vor, ihn in die Tonstelle zu rücken; gleichwohl geschieht dies häufig genug: بو قباحتی سنمی یاپدک ‚hast dú diese Unart begangen?‘ bl 20. Denn auch in der Frage verräth sich immer das Bestreben, den Satzton möglichst an das Ende, also auf das Verb selber oder in seine Nähe zu verlegen. So sehen wir denn die pronominalen Fragewörter von der Spitze des Satzes, die ihnen naturgemäss zukommt und an der sie auch öfter erscheinen, mit Vorliebe dorthin wandern. Stellungen wie نه‌در او خدمت ‚was ist das für ein Amt?‘ L 93 sind seltener als solche wie غوغانک اصلی‌نه ایمش ‚was mag der Anlass des Streites sein?‘ L 45. Vgl. بو بنایی کیم یاپدیریور L 82 und سن بو قدر احبابی نصل قازاندک ibid. 184.

Ich möchte, um Missverständnissen zu entgehen, besonders hier nachdrücklich hervorheben, dass es sich nur um die Feststellung einer starken Neigung und nicht eines zwingenden Gesetzes handelt. Man vergleiche z. B. هیچ اویله شیمی اولور ‚ist so etwas nur möglich?‘ L 186; Ǵ 735 a, $_3$ f. und dagegen: بو اون طقوزنجی عصرده بویله شیلر اولورمی ‚sind in diesem 19. Jahrhundert dergleichen Dinge noch möglich?‘ L 216. تکلیف ایتدیکم ازدواجی نیچون رد ایدییورسک L 210 und dagegen نیچون بویله بشی پارماغکله یمک ییورسک L 94.

Wenn wir dem Satzton einen ebenso entscheidenden Einfluss auf die türkische Wortfolge eingeräumt haben, wie er ihn im Deutschen hat, so missleitet uns dabei nicht etwa das deutsche Sprachgefühl. Wir legen einen Nachdruck unwillkürlich auf alles das, was in einem ausgesprochenen oder unausgesprochenen Gegensatz zu etwas anderem steht; dass der geborene Osmane nicht anders fühlt und verfährt, dafür bürgt die Art, wie der Grammatiker Šefiḳ (S. 14) sich über die Verlegung des Satztones bei mehrfach veränderter Stellung des nämlichen Satztheiles Rechenschaft gibt. Er erklärt folgendermassen: قز چیچکی باشنه طاقدی ‚das Mädchen steckte sich die Blume an den

Kopf[1] und nicht etwa anderswohin'; قز باشنه چیچکی طاقدی ‚das Mädchen steckte sich die Blume und nicht etwa was anderes an den Kopf' und چیچکی باشنه قز طاقدی ‚die Blume steckte sich das Mädchen und nicht etwa jemand anders an den Kopf'. Auf die vierte Möglichkeit, die Šefiḳ noch hinzufügt: طاقدی قز چیچکی باشنه müssen wir weiter unten zurückkommen.

Bezüglich der Stellung des Subjectes sowie derjenigen verschiedenartiger Objecte könnte auch bei eingehender Vergleichung zahlreicher Stellen die Meinung aufkommen, die Wortfolge hänge hier weniger von dem Satzton als davon ab, ob die Subjecte und Objecte etwas bereits Erwähntes und daher Bekanntes oder etwas noch Unbekanntes (neu Eintretendes) enthielten, und im letzteren Falle rückten sie dem verb. fin. näher. So bemerken wir in der Märchenerzählung, wie im Anfang das noch unbekannte Subject hinter, dann aber, sobald wir es kennen, in der Regel vor die Zeitbestimmung tritt, z. B. اول زمانده بر آدمجغزك بر قزی وارمش ‚einst hatte ein einfacher Mann eine Tochter' und bald darauf ... بو قز بر کون پنجره اوکنده کرکف ایشلرکن ‚als nun dieses Mädchen eines Tages am Fenster stickte' K 193 $_{11}$ ff. Man könnte erwarten ... بر کون بو قز. Ebenso ist in den meisten Fällen das Dativobject, wo es dem Accusativobject vorangeht, wirklich das Bekannte, dieses aber das noch nicht Erwähnte und etwa mit dem unbestimmten Artikel Eingeführte (vgl. R. Youssouf, *Grammaire complète de la Langue Ottomane*, § 574). Allein dies erklärt sich eben daraus, dass der Leser bei allem neu Eintretenden den Gegensatz zu der ganzen Summe der nun auf einmal ausgeschlossenen Möglichkeiten, die der Schreibende seiner Einbildungskraft offen liess, auch nach der Absicht dieses letzteren wird empfinden sollen, dass er es also betonen muss. Wie wenig durchgreifend jene sich verführerisch wiederholende erste Beobachtung ist, das mag eine Vergleichung folgender beiden Stellen beweisen: اول زمان ایچنده بر پادشاهك اوچ قزی وارمش' کونلرده بر کون پادشاه سفره کیدر K 103 und بر پادشاهك اوچ اوغلی وارمش' پادشاه کونلرده بر کون خستهلا نور بردە قزی ibid. 121. Vgl. auch

---

[1] Nämlich an das ‚fakiol' (φακιόλιον) genannte Kopftuch.

KW 48 $_{20}$, 51 $_{29}$, 55 $_{8}$, wo das bekannte Subject der Zeitbestimmung gleichfalls nachsteht.

Zahlreiche Fälle, in denen nach unseren bisherigen Ergebnissen die Wortfolge befremden muss, erklären sich aus einer Einwirkung des Tonfalles, d. h. der durch die Satzmelodie (den ‚musikalischen Accent') und die Betonung (den ‚dynamischen Accent') hervorgebrachten Bewegung. Da der Wortton im Türkischen mit wenigen Ausnahmen die letzte Silbe trifft, so sind fast alle Sprechtakte ansteigende, und die Folge ist, dass die einzelnen Exspirationsstösse, die sonst eine zu grosse Unruhe hervorbringen würden, bis zum Abschluss eines wesentlichen Gedankengliedes schwach bleiben — dies alles ganz wie im Französischen. Wir wollen die Exspirationsstösse, mit denen oder unmittelbar nach denen die Tonhöhe dauernd sinkt, mit einem Gravis, die übrigen mit einem Akut, die Stärkegrade aber, so weit dies nöthig ist, durch Unterschiede in der Grösse der Zeichen kenntlich machen. Die einfachste rhythmische Bewegung wird dann an folgendem Satze ersichtlich: *Ben čarčabúk ešjají burajá nákl etdirí-werìrim* ‚ich werde die Gepäckstücke schleunigst hierher schaffen lassen'. Beim Lesen, ja häufig genug auch beim Sprechen lässt der Türke den Hauptaccent gern auf dem verb. fin. liegen; allein in unserem Beispiel hat *burajá* den logischen oder Redeton, also auch Anspruch auf den stärksten Exspirationsstoss, und daher ist die unbefangenste und oft gehörte Bewegung diese: *Ben čarčabúk ešjají burajà nakl etdiri-werìrim.* Der einzige starke Accent eines Satzes (auf der Tonsilbe des die Hauptmittheilung enthaltenden Wortes) ist wie hier naturgemäss fallend und nur in Vordersätzen[1] und Entscheidungsfragen ebenso naturgemäss steigend. Hat aber ein Satz mehrere starke Accente, so sind alle steigend bis auf den letzten

[1] Vor dem enklitisch angeschweissten كه steigt innerhalb der letzten Silbe des verb. fin. die Stimme oft um eine Octave, worauf sie innerhalb dieses كه ein portamento von etwa einer Terz abwärts macht. Es ist derselbe Tonfall wie in den Gerundien دكده .. und دكجه .. Wie كه wird auch oft اما angeschweisst, z. B. nach dem wiederaufgenommenen verb. fin.: . . . . چيقدق . چيقدق اما . . . Ǵ. 67 a $_4$; der Tonfall wäre hier: *čykdỳk; čykdýk-amma* . . .

(der beides sein kann, nämlich beim Abschluss eines Urtheils fallend und sonst steigend), und dieser bleibt der wuchtigste. Ebenso nun wie der stärkste aller Accente dem Ende zudrängt, möchte sich der zweitstärkste (mit dem die Tonhöhe merklich steigt) möglichst die Spitze des Satzes erobern. Nicht anders verhält es sich ja im Deutschen. Gebe ich z. B. dem Satze ‚die Europäer haben in den Wissenschaften grosse Fȍrtschritte gemacht' nur einen starken Accent, nämlich in dem Worte ‚Fortschritte', so kann ich im Türkischen (abgesehen vom verb. fin.) dieselbe Wortfolge anwenden: *Awropalülár me'arifǵé čók terakkì etdilèr.* Macht aber ein gedachter Gegensatz zu ‚Wissenschaften' (etwa ‚Sitten') einen zweiten starken Accent auf diesem Worte nöthig, so entspricht der deutschen Wortfolge ‚in den Wíssenschaften haben die Europäer grosse Fȍrtschritte gemacht' sofort auch die türkische: *me'arifǵé*[1] *Awropalülár čók terakkì etdilèr.* Gleich im Anfange der Volkssage von Köroghlu heisst es: بولی چایرنه هرسنه آت جانبازلری کلوب اول بکه چایر کیراسی بر آت ویررلردی ‚auf die Wiese von Bolu kamen alljährlich Pferdehändler, die gaben dem Bej (als Entgelt) für die Wiesenpacht ein Pferd'. So hat eine Ausgabe von 1289 und eine andere in griechischer Transscription von 1872; eine neuere Ausgabe von 1307 liest dagegen چایر کراسی اول بکه بر آت ویررلردی nur infolge der Verlegung des zweitstärksten (wenn auch immer noch nicht scharfen) Accentes von اول بکه auf چایر کراسی. Besonders in der Vorandrängung von Umstandsbestimmungen und Objecten macht sich dieser Einfluss des Tonfalles geltend. Vgl. سعی وغیرت ایله انسان هر اومدیغنه نائل اولور ‚mit Strébsamkeit und Eífer erlangt der Mensch álles, was er erhȍfft' N 28. کموری یعنی آلاو چیقارما یان قسمًا یانمش اودونی کمورجیلر آغاج داللریله اعمال ایدرلر ‚die Kóhle, d. h. keine Flamme mehr entlassendes, theilweise verbranntes Hólz machen die Kőhler aus Baùmzweigen' tb 35. شو کمرك معاینه‌سنی قلیجك‌پك قیصه کسمسی ‚der Umstand, dass der Säbel diese Zollrevision sehr schnell zu Ende brachte' Ǵ 79 a. Das am wenigsten Betonte findet sich daher sehr oft in einer Mittelstellung zwischen accentuirten

[1] Zur Stellung des تمییز vgl. die Beispiele Lt 43, N 33, Š 50.

Redegliedern, und so kann es kommen, dass in vollem Widerspruch mit der oben aufgestellten Grundregel gerade das unbetonte Subject dicht vor dem verb. fin. steht: بو چله ایشلری اوغری کوردی ‚álles dies sàh der Dieb‘ KW 108 $_{29}$. یاشلی کیمسه‌لری کورلتی وپاترتی یورار ‚bejáhrte Leute macht Lärm und Getöse müde‘ tb 97. Auch kann das vorausgeholte starkbetonte Object nun weit von dem es regierenden Verb getrennt sein: ان شاء اله تشکراتمی کله‌جک سنه شهادتنامه آلمش اولدیغم حالده شرف دامن بوسی‌یه نائل اولدیغم وقت بالذات عرضـــه چالیشه‌جغم افندم ‚meinen Dank werde ich, will's Gott, zu der Zeit, wo ich im kommenden Jahre nach erhaltenem Zeugniss die Ehre haben werde, den Saum Ihres Gewandes zu küssen, persönlich darzubringen mich bemühen!‘ (statt ان شاء اله کله‌جک ... وقت تشکراتمی ... بالذات عرضه ...) M 37 f.

Findet sich der fallende Accent gegen alle Erwartung weit vorn im Satz, so eignet ihm, ganz wiederum wie im Deutschen, eine aussergewöhnliche Stärke, da ihm ja eine grosse Tragfähigkeit zugemuthet wird. Diese Tragfähigkeit ist freilich in unserer Sprache grösser (vgl. Sievers, *Grundzüge der Phonetik,* § 591), aber immerhin ist sie auch im Türkischen so weit vorhanden, dass z. B. die Voranstellung von Imperativen mit fallendem Accent infolge der mit jedem Befehl ursprünglich verbundenen Tonverschärfung von Alters her eine gar nicht seltene Erscheinung ist. Vgl. *wèr wèr baña ol saña werdijim altynỳ* ‚gib hèr, gìb mir das Goldstück, das ich dir gegeben habe!‘ KW 82 $_{26}$. سویله بقالم او کیجه‌نک احوالنی ibid. 88 $_1$ f. کور شو نابکار طاغ Kr 7; باق شو اغاجک آلتنده یاتان دورت حیدودینک بکا ایتدیکی فعلی جوانه K 320. Freilich fällt auf solche vorangestellte Imperative, wie sie namentlich von Verben des Gehens und Kommens, des Gebens und Nehmens und des Schauens[1] im Gebrauch sind, oft nur der

[1] Vgl. کل یانمه MT 11; کیت کلدیکک یوله KW 42; چیق شورادن MT 91; وار ینه حلالک Aa 19; چکلکز کوزمک اوکندن MT 77; هایدی دفع اول شورادن آل شو اوستوره‌یی ja 13; آلک شو یرامزی H̱ 57. — کچمه نصیبکدن KW 46 یاننه باق شو کوزل MT 99. — براقک براقک بنی Ǵ 79 a; قالدیرکز صندیغکزی zw 75; باقندی (= باقک‌دی) شـــو MR 45; باق شونک یدیکی هرزه‌یه q 57; میشه‌لره

zweitstärkste (steigende) Accent, der stärkste dagegen auf den Satzschluss. Aber eine ganz ähnliche Tragfähigkeit entwickelt auch der dem Fragefürwort zukommende starke fallende Accent[1] und der ihm entsprechende steigende auf der durch می gehobenen Tonsilbe, so dass folgende Wortstellungen möglich werden: لکن سزه هانکی اوکوز اکلاندی بنم ارسلانجی ژرار اولدیغمی ‚aber wèlcher Ochs hat euch nur gelehrt, ich sei der Löwenbändiger Girard?' Aa 46; اوتانمزمیسن اوچ اوقه صقالك ایله یلان سویلمکه ‚schä́mst du dich nicht, mit deinem drei Oka schweren Barte noch zu lügen?' ms 46; کوردیکزمی سزك زاهدلرکزی KW 71 $_{26}$. — So mags auch gekommen sein, dass statt بن نه بیلەیم gesagt wird ‚نه بیلەیم بن!' Ǵ 915 b, Ko 11, KK 74.

B) Inversionen[2] und besondere Fälle.

1. Prädicat.

Šefik̦ sagt in seiner Syntax (Š 22) wie folgt: قاعدةً مسند اك صکره کتورلمک لازم کلور ایسەده فعلك بعض دفعه کسب ایتدیکی اهمیت فوق العادەیه مبنی اك اوله وضع اولنور. مثلا: بر افندی بر ساعته قدر قپانەجغی معلوم اولان بر پوستەیه یتشدیرلمک اوزره اوشاغنه بر مکتوب تسلیم ایتمك مراد ایدرك مکتوبی مخدومنه ویرر واوشاغه همان تسلیم ایتمسنی سویلر مخدومیدە اوشاغی اولجه بشقه بر محله کوندرمشی اولدیغندن واوشاغی بیهودە یره اشغال پدرینك بر امر مهمنی سکتەدار ایتدیکندن بر تأسف وتلاشله قاریشق (کیتدی اوشاق) دیرکه ایشك اهمیتی اوشاغك کیتمسندەدر ‚obwohl der Regel nach das Prädicat ganz zuletzt stehen muss, so wird es doch bisweilen infolge einer ausserordentlichen Wichtigkeit, welche die Thätigkeit gewinnt, ganz an den Anfang gesetzt. Zum Beispiel:

دیرکن آنسون; L 194 اوتورسون اوندە L 197. — Vgl. ferner طبیعتسز قاری‌یه KK 80; هایدی کورەیم سنی Wt 116; یشاسون وطن MR 46; صندیغك دیبنه آیول صورمه بزم حالمزی Ko 10. — In den KW wechselt اور بیونن ‚schlage ihm den Kopf ab' 89, 135 $_{18}$ mit بیونن اور 94 $_{27}$, 132 $_{25}$ u. ö.

[1] Das Fragefürwort spricht der Osmane mit demselben Tonfall wie der Schweizer.

[2] Jede Veränderung der schablonenhaften Wortfolge heisst اجزاء کلام تقدیم وتأخیری, während eine geradezu fehlerhafte Stellung in der Rhetorik ضعف تألیف genannt wird bl 7 f.

Ein Herr will seinem Diener einen Brief übergeben, damit er ihn auf ein Postamt bringe, das, wie man weiss, in einer Stunde geschlossen wird; er gibt den Brief seinem Sohne mit der Weisung, ihn dem Diener sogleich einzuhändigen; da aber der Sohn den Diener vorher anderswohin geschickt und durch zwecklose Beschäftigung des Dieners einer wichtigen Angelegenheit seines Vaters Eintrag gethan hat, erwidert er ein mit Bedauern und Unruhe verbundenes كيتدى اوشاق, wobei die Hauptsache in des Dieners Weggang liegt.‘ Allein wenn ein einzelner Fall hier auch richtig erläutert ist, so finden sich doch für eine solche Anfangsstellung des verb. fin. äusserst wenig Beispiele; fast nur in kürzeren Sätzen und bei bestimmten Verben scheint sie gebräuchlich und dabei liegt auf dem Verb durchaus nicht immer ein besonderer Nachdruck. Am häufigsten ist diese Inversion wohl bei چيقمق كلمك كيتمك und anderen Verben der Bewegung, sowie bei باشلامق. Es fällt auf, dass in bl (25) kein anderes Beispiel angeführt wird als gerade كيتدى پوسته. Auch hält sich wenigstens das nicht im verb. fin. selber enthaltene Subject mit grosser Zähigkeit an der Spitze, und nur die übrigen Satztheile folgen dem Prädicat. Im Köroghlu wiederholt sich zwar als Einleitung zu den Liedern öfter die Wortfolge آلدى كوراوغلى) آلدى كنعان u. s. w., vgl. كوراوغلى ايوازه تسلى ايتمك ايچون آلدى سازينى ‚den Aiwaz zu trösten, griff K. zu seiner Laute‘ Kr 7); aber das ist alterthümlich feierlicher Stil. In dem bekannten Sprichwort صاقلا صمانى كلير زمانى ist die Stellung von كلير Folge des Parallelismus. Dagegen hält sich im lebhaften Gesprächsstil noch يوقمى hin und wieder vor dem Subject: يوقمى فناره چقان ‚ist niemand da, der nach Fanar geht?‘ Ko 32. Vgl. NG 18f. Nach Mihri زبدهٔ نحو عثمانى; Stamb. 1307, S. 26 gehört die Setzung des فعل vor dem فاعل nur der Poesie an.[1] Im Uebrigen vergleiche man zu dem oben Gesagten: عثمان بك كيدر او بر قپويى بولمغه ‚Osman B. geht hin, um die andere Thür zu finden‘ K 307; كيدر بدستانه K 73; اول بنى چاغردى كلدم كورمك ايچون ‚er hat mich gerufen; ich bin gekommen, um zu sehen (was es gibt)‘ Kr. 29; كلهلم شمدى مطلع افندينك ذوات

[1] Indessen gehört hierher wohl auch das stereotype چالە قامچى ‚mit Peitschenknall‘, eigentlich ‚indem die Peitsche schlägt oder schwirrt‘ Ǵ 218 a, 293 a, 478 b.

وقوعاته ضیافتده‌کی ایتدیکی وعد ویره‌جکنی معلومه‌یه, kommen wir nun zu den Ereignissen bei dem Gastmahl, das M. Efendi den uns bekannten Personen zu geben versprochen hatte‘ Ḫ 39. In Erzählungen ist dies eine beliebte Uebergangsformel, vgl. شمدی کله‌لم بزم موسیو ده بورغارك معاشقه‌سنه Ǵ 186 b; بز کله‌لم اوغلان ایله قیزه K 305; کله‌لم ما نحن فیهمزه Ḫ 98 (dagegen بزم قصه‌مز عفریته کلدی KW 121 $_{17}$ und ebenso Z. 26). Der Parallelismus wird dabei wirksam in der Stelle اونلر ایرمشی مرادنه بز چیقه‌لم کروتنه K 78. Ferner چیقدی یوقاری K 307; قیز اینر آشاغه 306 $_{5}$ (vorher in Z. 1 اینسه‌کآ آشاغه und Z. 4 این آشاغه); اوتوردی تفکر ایتمکده KW 131 $_{2}$ f. Sehr oft begegnet die Inversion von باشلادی, z. B. دشمن باشلادی کیجه یاریسی چادرلرینی یقمغه, der Feind begann um Mitternacht seine Zelte abzubrechen‘ Wt 123, cf. 124 $_{12}$, KW 127 $_{9}$, K 308 $_{14}$ und باشلار K 306 $_{26}$, 74 $_{22}$, 307 unten. Aḥmed Midḥat eröffnet mehr als einmal eine längere Periode durch اکاملی mit nachfolgendem Object, das dann ein mit که eingeleiteter Satz erläutert, z. B. اکاملی قانونده‌کی شدتی که جاندارمه‌لر تکمیل قطاری درحال نظارت التنه المقله برابر یول فورغونلرنده تجار امتعه‌سندن وپوسته اشیاسندن یعنی عادی تخته‌دن معمول واوزری چنبرلی صاندوقلردن ماعدا یولجی اشیاسی اوله‌رق نه قدر صندوق وار ایسه معاینه خانه‌یه چیقاردیلر, man muss hier die Strenge des Gesetzes bemerken, wenn die Gendarmen, während sie den ganzen Zug sogleich einer Durchsicht unterwarfen, ausser den in den Güterwagen befindlichen Waren der Kaufleute und den Postsachen, d. h. aus gewöhnlichen Brettern hergestellten und mit Reifen überzogenen Kisten auch noch alle als Passagiergut vorhandenen Koffer in das Zollgebäude holten‘ Ǵ 466 b, vgl. 79 a, $_{24}$ ff., 948 b, $_{12}$ f. An der Spitze des Nachsatzes erscheint das verb. fin. *šz* 73 $_{12}$ f.: اه شاعرمزك اسکی حالی اولیدیده سز بو حقارتی ایدیدیکز کورردیکز قیامتی, ach, wenn es mit unserem Dichter beim Alten geblieben wäre und Ihr diese schimpfliche Handlung begangen hättet, so würdet Ihr das Furchtbarste erlebt haben!‘ Bei der Tragfähigkeit des Accentes in der Frage schleppt das mit می versehene Verb leicht ein Object nach sich: ویره‌لممی قیزی Ḫ 106; ایواه بابا ایتدکمی بکا ایده‌جکنی MṬ 77; شمدی اکلادیکزمی بنم کیم اولدیغمی ibid. 88. Auch das copulative Gerundiv von Verben der Bewegung kann vor dem regierten

Dativ stehen: صكره‌ده كيدوب اوه صرف درسمى اوكرنه‌جكم ‚und danach will ich nach Hause gehen und meine grammatische Lection lernen‘ tb 37; ودونوب قرنداشلرينه ايتدى ‚und, sich zu seinen Brüdern wendend, sprach er‘ KW 21. Daher auch die wunderliche Zwischenstellung von كيدوب in folgender Stelle: وايكنه كوچك تدبير سزك كيدوب بوغازينه صاپلاندى ‚und die Nadel drang der kleinen Unbesonnenen in die Kehle‘ tb 90 $_9$ f.

Eine Umstellung des Prädicativs ist bei stark betontem Subject natürlich, wie in dem Satze بنجه بو صباحكى جولانمده كورديكم اك اهميتلى شى ايشته بو بنادر ‚meiner Meinung nach ist das Wichtigste, was ich auf der Rundfahrt von heute Morgen gesehen habe, eben dieses Gebäude‘ Ǵ 517 b. Häufig steht das Prädicativ ohne Copula vor dem Subject, wenn dies ein hinweisendes oder fragendes Fürwort ist. Zwar sagt man ebenso oft بو نه ‚was ist das?‘ (= ‚was heisst das?‘ ‚was soll das geben?‘ ‚was gibt es da?‘) MṬ 89 $_2$, 93 $_{17}$ als نه او Ş 7 $_1$, 11 $_4$, 24 $_{10}$; aber in der Regel hat بو als Subject die Endstellung, zumal wenn ihm noch die bekräftigende Partikel يا zugesellt ist. ايشته ديه‌جكم بو ‚sieh, das ist es, was ich sagen möchte‘ Ḫ 21, cf. ايشته سبب بو Ṭq 233; نه زمان كله‌جك بو MṬ 64; دنيا حالى بو يا ‚das ist ja doch der Lauf der Welt‘ Ḫ 7; اركك حالى بو يا MṬ 48; انسان عالم عشرت بو يا Ḫ 84; عالم بو يا Wt 34; دنيا بو يا w 64; حالى بو يا Ḫ 41; حيوانلق بو يا L 244; عناد بو يا MR 47; جهان بو يا Wt 82; خليا طمعكار بو يا L 185; اوله‌جق بو يا Ǵ 710 a; اى مراق بو يا Ǵ 523 b; بو يا L 198. — اما چاره نه نيلسون ‚aber was war da zu machen? was sollte er thun?‘ KW 131 $_1$; فقط چاره نه Ǵ 960 b; بورجم نه ‚wozu wäre ich verpflichtet?‘ Ş 32; شمدى بويله كيجه ياريلرى باغچه‌لرده هر كسدن كيزلى كلوب كورشمده معنا نه ‚was für einen Sinn hat es jetzt, dass ich so in den Mitternächten vor jedermann verborgen in den Gärten daherkomme und schaue!‘ MṬ 60; كيجه ياريسى يوقاروده ايشك نه Ǵ 39 a; شيدا بكك بو كيجه بوراده ايشى نه Ḫ 109. — مرادم او دكل ‚das ist es nicht, was ich im Sinne habe‘ MṬ 23. Was die sogenannte Copula betrifft, so behauptet auch sie durchaus nicht immer ihren Platz, sondern hängt sich bisweilen an das vorausgesetzte Prädicativ, dessen verschärfter Accent dann seine Tragfähigkeit erprobt. Hassan Šefik

(Š 20) und Aḥmed Rami (R 53) sagen, das geschehe zum Ausdruck der Restriction (انحصار); jener gibt das Beispiel سنسين بو حالك باعثى ‚nur du bist es, der diesen Zustand veranlasst hat'; dieser hat den Satz التفاتدر انسانى اسير ايدن ‚nur die wohlwollende Rücksicht ist es, was den Menschen unfrei macht'. Doch wird eine solche Wortfolge wohl schon durch den blossen starken Accent bewirkt, wie ihr häufiges Vorkommen in Fragesätzen beweist. Auch an das vorausgehende Subject hängt sich die Copula: اشته بو چوجقدر خانمك سويلشديكى (statt خانمك سويلشديكى اشته بو چوجقدر) ‚sieh, dieses Bürschchen ist die Person, mit der das Fräulein gesprochen hat' Kr 27. Vgl. خيرى‌بك بو سنك فقرداقلى سوزلرك دكلمى انسانى آلدادن ‚Ḥairi Bej, sind nicht diese deine gemurmelten Worte bestimmt, einen zu täuschen?' H 79. Vgl. ferner: غم دكلدر كشى اونده عورتى ياننده بو هيچ ممكنميدر بر پادشاهك امرينه اطاعت KW 42; قدر لاف وكزاف ايتمك ايتمامك MṬ 63; ياپديغك بو ندر (statt بو ندر ياپديغك) ‚was ist das, was du da gethan hast?') ja 53; نه‌در بو سنك بكا ايتديكك افترا ja 112; نه ندر او الندەكيلر Q 39; نه قدر طالغينلقدر بو zw 89; ايمشى او مهم بر ماده اللهى يا ربى! نه‌در بنم بو دنياى Š 27; نه‌در بو بزم چكدكلرمز يا ربم Š 14; دنيده چكديكم؟ نه‌در بنم باشمه كلنلر H 69.

Namentlich mit Präpositionen gebildete Redeglieder können hinter das Prädicatsverb treten: 1. infolge des in ihnen selbst enthaltenen fallenden Accentes: بر فعل مقدور الله‌در ايجاد جهتيله مقدور عبددر كسب جهتيله ‚ein und dieselbe Thätigkeit ist etwas von Gottes Willen Abhängiges rücksichtlich der Hervorbringung, und etwas vom Willen des Menschen Ausgehendes rücksichtlich der Aneignung'[1] Hk 63; اول كندوسى يمك يكدر غيرك يمه‌سندن ‚dass er das selbst geniesst, ist besser als dass es ein anderer isst' KW 37f. (cf. بكا قالسه قورو وشدتلو قيشده انسانك وجودنده بر صاغلق بو لنور سنه‌نك هر بر وقتندن زياده NG 125); 2. schwach betont und mitgetragen von einem vorn im Satze liegenden scharfen Accent: نه جواب ويره‌يم روز جزاده ‚was für eine Antwort soll ich geben am Tage der Vergeltung?' KW 57;

[1] كسب nennen die Dogmatiker das Thun des Menschen, sofern er Wille und Kraft auf das richtet, was doch materiell erst von Gott in das Dasein gerufen werden kann. Das Gegentheil von كسب ist daher خلق.

بره حريف بكنديككى آت بوميدر شو قدر آتلرك ايچنده MṬ 37; كيم وار اوراده بر غيرى يره كيده‌يم بو غوغا بر طرف اولنجيه دكين Kr 2. Vgl. auch ديدى KW 101.

Sehr erklärlich ist bei copulativer Corresponsion (resp. Disjunction) die Stellung des gemeinsamen Prädicats nach dem ersten Gliede: بو مسعود جوان مردانك مخالفتلرى ده پك قولايدر مصالحه‌لريده ‚die Streitigkeiten sowohl wie die Friedensschlüsse dieser glücklichen jungen Männer sind von sehr leichter Art' Ġ 672 a; بن بزم طرلاييده K 96 ₄f; شمدى نه سكا يارادى نه‌ده بو آدملره zw 23; بيلمم سنك طرلاكيده نه اوى وار نه ملكى nn 19; كيجه وقتى سنى نه خليفه كوررده نه دلال Z 121; او اقرار يا اميددن نشئت ايدر ياخود اميدى توليد ‚dieses Geständniss geht entweder aus Hoffnung hervor oder lässt Hoffnung entstehen' mu 28. Doch ist eine solche Stellung nicht etwa Regel. Vgl. انيده بزيده الله صاقلادى MṬ 71; سنك اغوريكه اناميده باباميده ترك ايدرم Wt 127.

2. Negationsverstärkungen.

Für Ausdrücke, die wie unser ‚irgend(ein), je, durchaus, im geringsten' u. a. der Verneinung Nachdruck geben, gibt es im türkischen Satze zwei bevorzugte Stellen: a) die unmittelbar vor dem Prädicat und b) die vor unbetonten Mittelgliedern gleich nach genanntem Subject und, wenn dies fehlt, an der Spitze des Satzes. Beispiele zu a: بنى كيمسه كورمدى ‚Niemand hat mich gesehen' q 28; بنى بو نيتمدن كيمسه رجوع ايتديره‌مز MṬ 54; بر شونى .... كه زيارت هوسنى بر درلو يكه ميوب ‚dass ich ... das Vergnügen, demselben einen Besuch abzustatten, durchaus nicht zu unterdrücken vermochte und ...' Ġ 79 b; بن آنى هيچ كورمدم ‚ich habe ihn nie gesehen'; سزك بونده اصلا مدخلكز يوقدر ‚ihr seid daran gar nicht betheiligt' (wo مدخلكز zwar grammatisches, nicht aber logisches Subject ist) MṬ 82; كنديسنه اوت ديه‌جكم لكن ينه افكاريمى اجرادن بر دقيقه كيرو طورميه جغم ‚ich werde ja zu ihr sagen, aber von der Ausführung meiner Gedanken werde ich gleichwohl nicht eine Minute zurückstehen' MṬ 72; زوجككى واقف اولديغك سرينى صاقين فاش ايلمه ‚das dir vertraute Geheimniss deines Gatten mache ja nicht offenkundig!' w 6. Beispiele zu b: هيچ انك ايچون اسف ايتمه ‚mache dir deswegen nur

keine Sorgen‘ MṬ 34; هیچ حق تعالی بکا بر اوغل ویرمدی KW 69; هیچ اصلا بر کوچك شیدن نه اولور دیمهیکز R 98; بوردو شهرینه کیتدیککز وارمی ‚saget nie: was sollte aus einer kleinen Sache entstehen!‘ tb 119; ادنا مرتبه اذا وجفایه تحمل ایدهمیوب ‚Quälerei und Marter nicht im geringsten Masse ertragen können und‘ w 134; بر ساعت طاعتدن خالی اولمزدی ‚nicht eine einzige Stunde liess er die religiösen Pflichten ausser Acht‘ KW 58; بر کون سندن شکایت ایتمدم MṬ 13; ذرتما بر شیئه وفعلنده المدن کلسه بر دقیقه بیله یانندن آیرلمام ibid. 63; اعانهٔ معینه محتاج اولمیوب ‚nicht im mindesten irgend einer Sache oder in seinem Thun der Beihilfe eines Helfers bedürftig‘ Ph 110. Da ممکن دکل zu der Bedeutung eines blossen Modalitätsadverbs (‚unmöglich‘) herabsinkt, so fällt es unter das gleiche Gesetz: ممکن دکل بو رجامی قبول ایتدیره مدم ‚ich konnte (ihn) zur Gewährung dieser meiner Bitte auf keine Weise bewegen‘ Ǵ 110 b, aber auch بنم سوزلریمی اکلامق ایستمامرلرندهکی حکمتی ممکن دکل تأویل ایدهمیور ایدی ‚einen vernünftigen Grund dafür, dass sie meine Worte nicht verstehen wollten, konnte er beim besten Willen nicht anführen‘ ibid. 444 a.

هیچ kann in der Frage auch hinter dem mit می versehenen verb. fin. am Satzende stehen; so hört man wohl noch بر شی ایشتمدیکزمی هیچ ‚habt Ihr gar nichts (Neues) gehört?‘. Vgl. کولکه ارقه سندن آیریلورمی هیچ ‚sollte (sein) Schatten sich jemals von ihm trennen?‘ Wt 128.

3. Auffallendere Mittelstellung.

Der unbestimmte Artikel behauptet sich vor einem Attribut nur so lange, als dieses nicht (etwa zum Zwecke einer Artunterscheidung) nachdrücklicher hervorgehoben werden soll oder zu grösserem Umfang anwächst. Daher wohl بر بیچاره خسته ‚ein armer Kranker‘, بر بیوك ذکاوت ‚ein grosser Scharfsinn‘, بر نازك قادین ‚eine feine Dame‘, aber مهم بر شی ‚eine wichtige Sache‘, بام بشقه بر حال ‚eine ganz andere Stimmung‘, ایشنی بیلن بر قادین ‚eine ihrer Aufgabe gewachsene Frau‘ w 79 (im Gegensatz zu dem bald folgenden ایشنی بیلمیان چولپه بر قادین ‚eine ihrer Aufgabe nicht gewachsene, ungeschickte Frau‘); عادل نامنده کنبج بر چوجق ‚ein kleiner Knabe namens Adil‘

q 83. Ganz so wie بر können nun auch andere Wörter, Zahl- und Fürwörter, zwischen die Beifügung und ihr Nomen treten: عظیم ایکی قولەسی ,seine beiden grossen Thürme' Ǵ 456 b $_3$; کوستردیکم شو استغنا ,diese von mir an den Tag gelegte Bedürfnisslosigkeit' Ǵ 506 a; ایریلی اوفاقلی هر استاسیونه اوغرایان ,an jeder grossen wie kleinen Station haltend' ibid. 933 b; طبیعی وخیالی بر چوق حیوانات رسملری ,Darstellungen von allerlei wirklichen und phantastischen Thieren' 456 b; مقامه مناسب بعض نطقلر ایرادندن صکره ,nach Ausbringung einiger dem Orte angemessener Toaste' (Ṭarīḳ); اوفاق بالجمله مجازاتك تأثیراتی ,die Wirkungen all der kleinen Strafen' rt 22; عاقله پك آز قادین واردرکه ,es gibt sehr wenige kluge Frauen, die . . .' mu 155; الحالة هذه استانبولده یر التنده اوچ بشیوز دیرکلی نیجه مغارەلر وار ,gegenwärtig gibt es in Stambul einige unterirdische Höhlen mit 300 bis 500 Säulen' Ph 152.

Diese Neigung, leichtwiegende Wörter einzuschieben, hat auch zu der Möglichkeit geführt, eine arabische Präposition mit einem von ihr regierten Verbalsubstantiv dem von diesem letzteren abhängigen Redeglied nachzusetzen: حریفك پارەسنی وبخشیشنیده بعد الاعطا (wo ja اعطادن صکره hätte gesetzt werden können) ,nachdem ich dem Manne sein Geld und sein Trinkgeld dazu gegeben hatte' Ǵ 383 a; انبار ایله کویلی خانەسنی حین زیارتده حاصل اولان حیرتمز ,unsere beim Besuch der Scheuer und des Bauernhauses wachgerufene Bewunderung' ibid. 276 b; مأمور مرقومك استنطاقی لدی الاجرا ,nach Vornahme des Verhörs mit dem erwähnten Beamten' Kit. 155; ادبیات ایله اثنای اشتغالنده ,während seiner Beschäftigung mit der schönen Literatur' ibid. 372; ایشی مشکل اوله جغنی بالملاحظه ,in der Erwägung, dass die Sache schwierig sein werde' mi 29, cf. مرقوم متأهلمیدر وقاچ چوجغی واردر بالتحقیق Kit. 151.

Oefter begegnet auch eine Trennung der beiden Glieder der Izafet nicht nur durch leichte Partikeln, sondern sogar durch mehr oder weniger betonte Umstandsbestimmungen. Man sagt جملەنك تا نهایتنه وضع ایتمك ,ganz an das Ende des Satzes setzen' und nicht تا جملەنك نهایتنه. Statt سؤاللر انسانك بعض کره او قدر جاننی صیقارکه ,Fragen langweilen einen oft dermassen, dass' Ǵ 231 a, sollte man

سنك دخی .Vgl. سؤاللر انسانك جاننی بعض كره او قدر صيقاركه erwarten
بنم ايسه اقشامدن بری ذهنم پك يورغون ;KW 48 بو كون غضبك زياده اولدی
هم او سنك ديديكك شاكربك ;Kit. 339 وجودمده استراحته محتاج اولديغندن
عسكری يوقلمه‌لرندن بيله قيدی بوزولمشدر MṬ 92.

Bisweilen erscheinen Bindewörter statt an der Spitze des Satzes erst an zweiter Stelle: بر ايشی تاكه طوتارسين اولا صوكن صای ,ehe du eine Sache angreifst, ziehe zuvor ihr Ende in Rechnung‘ KW 38 $_{25}$. Regelmässig pflegt in Vergleichungssätzen das einleitende نه درجه ,نه قدر زياده ,ندكلو ,نصل ,رسمه u. s. w. erst an zweiter oder dritter Stelle zu kommen und das Prädicat einzuführen: بر انا اولادی نصل بسلر ايسه وطنده اويله بسلر' انا بابا حقوقی نقدر مقدس ايسه حقوق وطنده اويله مقدسدر ,wie eine Mutter die Kinder ernährt, so auch das Vaterland; ebenso heilig wie die Rechte der Mutter und des Vaters sind die des Vaterlandes‘ MṬ 91; رسول الله افنديمز بيورديكه شيطان آدمك طمرلرنده قان نه رسمه يوروراسه اول دخی اول رسمه يورور ,der Prophet Gottes, unser Herr, spricht: Satan regt sich in des Menschen Adern in derselben Weise wie das Blut darin wallt‘ KW 129 $_{14}$, cf. 144 $_{29}$. Aehnlich ist oft die Stellung der Fürwörter in verallgemeinernden Sätzen, z. B. النه هر نه كچر ايسه ,was auch immer in seine Hand kam‘ mi 24 (statt هر نه النه ...).

Manche Einschiebungen veranlasst die Zähigkeit, mit der das Subject seine Anfangsstellung behauptet; nimmt es doch auch den Nebensatz, in dem es Subject bleibt, im Gegensatz zum Deutschen, zwischen sich und den Rest des Hauptsatzes, wie in der Periode وزير چونكه شاهك قالبنه كيردی سوروب طوغری سرايه كلدی حرمه داخل اولدی ,als der Wesir des Königs Gestalt angenommen hatte, eilte er geradenweges in den Palast und trat in das Frauenhaus ein‘ KW 131. Es kommt sogar zur Einschiebung von kurzen, zur Bedeutung blosser Adverbien, Bindewörter oder Interjectionen herabsinkenden Sätzen wie هر نصلسه ,بعضًا اولوركه ,شبهه يوق كه ,طوته‌لم كه ,چه اولسون u. a. m.: قاری هر نصلسه قيز ايله يالكز قالوب ايشی اكلادير ,indes blieb das Weib mit dem Mädchen allein und theilte ihr die Sache mit‘ K 318, cf. 321 $_{29}$. ايكی يتاقلی بر اوطه‌ده ايكی آدمك بيتوتتنده نه كبی راحتسزلكلر اوله بيله‌جكنی احتمال كه قارئلرمزدن پك چوقلری اكلايه‌مزلر

‚was für Ruhestörungen beim Uebernachten zweier Männer in einem Zimmer mit zwei Betten stattfinden können, das vermögen wahrscheinlich nicht sehr viele von meinen Lesern sich vorzustellen‘ Ǵ 319 a. انسان بعضا اولور که ایشلدیکی ویا سویلدیکی سوزده‌کی خطاسنی یا فرق ایتمز ویاخود فرق ایتمک ایسته‌مز ‚es kommt bisweilen vor, dass man den begangenen oder in einem gesprochenen Worte enthaltenen Fehler nicht merkt oder nicht merken will‘ R 111. بونلرك جمله‌سی شك یوقکه الله تعالی حضرتلرینك اراده وتقدیریله در ‚alles dies geschieht zweifellos nach Gottes Willen und Rathschluss‘ Ph 78. ایتدیککز خدمتلری شبهه یوق که ملکلر شمدیدن رحمتله حرمتله یاد ایدییورلر ‚eure geleisteten Dienste erwähnen ohne Zweifel die Engel schon jetzt mit Erbarmen und mit Achtung‘ Wt 154. "قایا باشی" دیکلمه‌کله تهیج ایده‌جك بر قلبك طوته‌لم که موسقینك نغمات روح افزاسنه مراقی اولمسون اللری آیاقلری اودون پارچه‌سندن فرقی اولمیان بر قادینه محبت ایدن بر قلبك فرض ایده‌لم که روح پرور سیمالره دائر بر بیلشی بو لنمسون بو ایکی لذتدن هانکیسنك دها لذیذ اولمسی اقتضا ایدر ‚nehmen wir an, ein Herz, das beim Anhören der قایا باشی genannten Hirtenweise in Wallung gerathen würde, habe an geisterhebenden Melodien keinen Geschmack, und setzen wir den Fall, ein Herz, das sich in Liebe einem Weibe ergäbe, dessen Hände und Füsse von Klötzen nicht zu unterscheiden wären, habe von geisterquickenden Erscheinungen keine Erfahrung: welcher von diesen beiden Genüssen wird reicher sein müssen?‘ Kit. 387 f. سن حمد اولسون چوجق دکلسین ‚du bist gottlob kein Kind mehr‘ H 85. Vgl. auch: سزلر دخی قورقرم اول ناخلف اوغلانه تابع سز ‚auch ihr, fürchte ich, seid ein Anhänger jenes nichtswürdigen Burschen!‘ KW 152 $_{29}$.

4. Partikeln.

Die Restrictionspartikeln (‚nur‘ = آنجق, صالت, یالکز, مجرّد, ساده, صرف, محضا, همان) haben ihren natürlichen Platz vor dem durch sie hervorgehobenen Redegliede: طوانی دخی آنجق یدی مترو ارتفاعنـــده اولمسیله ‚da auch der Plafond desselben nur eine Höhe von sieben Meter hatte‘ Ǵ 808 a. Zihni in seiner المقتضب genannten arabischen Syntax (Stamb. 1303) übersetzt انّما ضرب زیدٌ عمرًا mit زید آنجق عمروی

دوكدی und انّما ضرب زیدًا عمرٌو mit زیدی انجق عمرو دوكدی S. 63. Nun findet sich aber آنجق öfter vor das Prädicat gerückt, und es scheint, als ob es dann immer den Sinn von ‚kaum‘ haben soll: الیوم یكرمی بشی یاشنده آنجق واردر بو ‚heute ist er kaum 25 Jahre alt‘ Ǵ 188 a. برزخك اكی یتمش بشی كیلومترو آنجق واردر ‚die Breite dieser Landenge (von Panama[1]) beträgt kaum 75 km‘ tb 140. هوتله عودتم ایسه ساعت سكز بچغه آنجق تصادف ایلمش بو لندیغندن ‚da aber meine Rückkehr in das Hôtel kaum noch um $8^1/_2$ Uhr erfolgte‘ (eigentl. kaum mit dieser Zeit zusammentraf) Ǵ 253 b. تدقیقات متقدمه‌نك معاونت كلیه وقطعیه‌سی اولمسه ایدی كزدیكم یرلرده‌كی مدت اقامتم بر پانوراما تماشاسی قدر تماشایه آنجق مساعد اوله بیلور ایدی ‚hätten mir nicht meine früheren Studien eine vollkommene und entschiedene Hilfe gewährt, so würde die Dauer meines Aufenthalts in den von mir besuchten Orten kaum (nur?) eine Besichtigung wie die eines Panoramas gestattet haben‘ Ǵ 4 a, cf. 623 a $_{16}$ (ausserdem 807 b $_{13}$).

Hinter das betonte Redeglied tritt dagegen بیله im Sinne von ‚selbst, sogar‘. Nach betontem verb. fin. kann es also auch den Satz schliessen: بن كیندم بیله ‚ich habe mich sogar angekleidet!‘ Ǵ 39 a. بر لینده اوچ وویانه‌ده بشی كون وسائر یرلرده دخی برر ایكیشر كون اقامت محتاج اولدیغم تدقیقات ایچون الویروب‌ده آرتمشدر بیله ‚ein Aufenthalt in Berlin von drei, in Wien von fünf und auch an den übrigen Orten von je ein bis zwei Tagen war für die Studien, die ich nöthig hatte, hinreichend und sogar mehr als hinreichend‘ Ǵ 4 a. Eine bisweilen auffallende Stellung erklärt sich aus einer durch die türkische Auffassung bedingten Rückung des Tones, z. B. كونش هنوز طلوع ایدوب دها افق اوزرندن یوكسلمامش ایدی بیله ‚die Sonne ging eben auf und war noch nicht einmal über den Hòrizont emporgestiegen‘ Ǵ 866 b (wir betonen ‚Horizont‘, der Türke das Verb). یالانجیلر هر نه قدر ماهر بیله اولسه‌لر ‚wie gewandt die Lügner auch sein mögen‘ tb 68 (man erwartet ماهر اولسه‌لر بیله). In den mit اولمق gebildeten Zeitformen kann بیله auch die Mittelstellung erhalten: كلمش بیله اولسه Ǵ 457 b $_2$, ایتممش بیله اولسه‌م Ṭq 88 (dagegen z. B. ایده‌جك اولسه بیله Ph 52).

[1] Sie ist an der schmalsten Stelle nur 53 km breit; die Eisenbahnlinie hat eine Länge von 76 km.

Das diesem بیله oder حتی oder بیله ... حتی correspondirend vorausgehende, zur Partikel herabsinkende دکل tritt zwar in der Regel hinter, zuweilen aber auch vor das dadurch negirte Glied, z. B. دکل ذات حشمتکزه دکل بر منتسبهٔ خاندانکزه حتی بر کویلو قزینه حقارت اولنمیه جغندن امین اولکز ‚seid versichert, dass weder Eurer Majestät noch einer Verwandten Eures kgl. Hauses noch auch nur der Tochter eines Bauern verächtliche Behandlung zu Theil werden wird!‘ Ṭq 184₂ ff. Vgl. دکل معلملک .H 124 دکل اقربام بکا متعلق یر یوزنده بر کیمسه یوقدر ذکیه‌نک دکل حسنی یالکز عفتی .rt 5 شاکردلک بیله ‚nicht erst die Schönheit, schon (allein) die Keuschheit der Zekije‘ MṬ 46. آنک کوتولکی دکل یالکز بکا بلکه بتون عالمه شاملدر ‚seine Bosheit erstreckt sich nicht allein auf mich, vielmehr auf die ganze Welt‘ Z 120.

Grosse Freiheit herrscht in der Stellung von باری ‚wenigstens‘. Entweder eröffnet es den Satz oder es schliesst ihn oder es folgt unmittelbar dem Gliede, das es heraushebt. Vgl. باری بر ساعتجک اولسون اوطه‌مده کندی کندیمه ملاحظه ایده‌یم ‚wenigstens ein Stündchen möchte ich in meinem Zimmer mit mir selbst zu Rathe gehen‘ Ḫ 85. امان .Ǵ 39 b باری پالطوکی‌کیبی .Ko 6 باری افندینک اتکنی اوپدکمی کیرمیه ایدک باری ‚ach, wärest du nur nicht hineingegangen!‘ Ko 4. دفع ایتدکدنصکره .Ko 16 شورادن چکل باری .w 34 طاوق کسسون باری بر آز سرمایه اولسون باری ویرمدکزمی ‚habt ihr, nachdem ihr (sie) weggetrieben, nicht wenigstens etwas Capital hergegeben?‘ Ṣ 32. علم حال باری اوقویه ایدک ... ‚hättest du wenigstens Katechismus getrieben, so ...‘ Ph 74. شونی باری خاطر نشان ایله که ‚das wenigstens präge dir in das Gedächtniss, dass ...‘ ibid. 78.

Die Endstellung nach dem verb. fin. erhalten in selteneren Fällen auch andere Partikeln, so غالبا und in Fragesätzen صانکه und عجبا. Vgl. مشغولیتک زیاده ایدی غالبا ‚du hattest wohl sehr viel zu thun‘ tb 45. پارسکزی ایی طانیورسکز غالبا .Ǵ 474 a یوقاروکی کوشکده ایمش غالبا MṬ 75 f. (Aehnlich steht einmal das sinnverwandte مکر nach dem verb. fin. ایکیمزک آره‌سنه صوغوقلق براقمشسک مکر .ja 43) یالانمی سویلدم صانکه ‚habe ich etwa die Unwahrheit gesagt?‘ Ǵ 183 b. آ! بک نره‌یه کیتمش عجبا ‚ach, wohin mag denn nur der Bej gegangen sein?‘ Ṣ 8. خانم قز نه یاپدی عجبا ‚was that nun wohl das Fräulein?‘ Q 7.

Von den Bindewörtern konnte اكر wie noch in der Poesie, so früher auch in Prosa den Bedingungssatz schliessen: Lt II $_{16}$, cf. *ZDMG.* XLII, 563 $_{4, 7}$. NG führt noch an سزك يركزده اوليدم اكر ‚wenn ich an Ihrer Stelle gewesen wäre‘ (S. 60).

5. Anrede.

Ist die Anrede ein Zuruf, der zum Hören auffordert, so gebührt ihr naturgemäss die Anfangsstellung: Reden beginnen vielfach mit افنديلر oder افنديلرم Kit. 284 f. Als blosser Höflichkeitsausdruck dagegen findet sich die Anrede häufig auch in der Endstellung, z. B. اللهك بيك بر اسمنه يمين ايدرم زهـــرا ‚ich schwör’ es bei den 1001 Namen Gottes, o Zohra!‘ Ṭq 172. In Briefen wird die Anrede in gleicher oder ähnlicher Form am Schluss gern wiederholt, so نور عينم اوغلم R 154, اوغلم und am Schluss اولادم Č 14 f., نور عينم und am Schluss قرداشم ibid. 15, ايكى كوزم und am Schluss ياوروم 24.

6. Inversion von Nebensätzen.

Bedingungssätze folgen bisweilen den Hauptsätzen nach, besonders wenn diese ein Fragefürwort enthalten; ist doch der Accent eines solchen von ungemeiner Tragfähigkeit: نه بأس وار بو تكليفمى قبول ايدهجك اولورسه‌كز ‚was schadet es, wenn ihr diesen meinen Vorschlag annehmt!‘ zw 73. Die Worte Franziska’s in Lessing’s Minna II $_1$ ‚Von was für Tugenden spricht er denn?‘ übersetzte mir ein feingebildeter Osmane: هانكى هنردن بحث ايدر اويله ايسه. Gar nicht selten findet man auch stereotype Wendungen wie اللهى سورسه‌ك und هر نه ايسه in einer solchen Endstellung. Auch wo der übergeordnete Satz nicht gerade einen auffallend starken Accent enthält, kann ein Bedingungssatz oder ein Einräumungssatz nachfolgen: كيمنه دقيق كورينور عملى قليل ايسه وكمينه عريض كورينور عملى كثير ايسه ‚einigen erscheint sie (die Paradiesesbrücke) schmal, wenn ihr (sittlich religiöses) Handeln gering war, andern breit, wenn es reichlich war‘ sch 30. مؤمن اولان منور الباطندر عاصى اولورسه‌ده كافر اولان مظلم البالدر مكارم اخلاقله متصف اولورسه‌ده ‚der Gläubige ist von erleuchtetem Innern, auch wenn er ungehorsam ist, der Ungläubige aber ist verfinsterten Herzens, auch wenn er edle Charakterzüge besitzt‘ ibid. 76.

The Origin of the town of Ajmer and of its name.

By

G. Bühler.

The statements regarding the antiquity and the name of the famous town of Ajmer or Ajmīr, found in the various historical and descriptive accounts of Rajputānā, are very conflicting. Colonel Tod tells us in the beginning of his *Annals of Rājasthān,* vol. i, p. 10, note 1 (Madras edition) that Ajmer is the 'hill of Ajya' *(sic)* the 'Invincible' hill—*mer* signifying in Sanskrit 'a hill'. But on p. 663 f. of the same volume he gives a different story and says that the town was built by, and derives its name from, a goat-herd of Puṣkar, who was called Ajapāl and was an ancestor of the Cohān king Busildeo (Vīsaladeva).

Sir A. Cunningham, *Archaeological Survey Reports*, vol. ii, p. 252 ff. ascribes the foundation of Ajmer to the Cohān or Cāhamāna prince Ajayapāla, whom he places—very properly rejecting the bardic story according to which he lived before the days of the Mahābhārata—some time before Mānik Rae. Referring the traditional date of the latter king, Saṃvat 741 or 747, to the Śaka era, he makes it equal to A. D. 819—825, and in order to prove the antiquity of the town, he appeals to Ferishta who mentions 'the king of Ajmer' in A. H. 63 (A. H. 684), 377 and 399 and asserts that Mahmud of Ghazni sacked Ajmer in A. H. 416 or A. D. 1025 on his expedition against Somnāth.

Further, the *Rajputānā Gazetteer*, vol. ii, p. 14, gives according to traditional accounts the year A. D. 145 as the date of the foundation of Ajmer and the name of its founder as Rājā Aja, 'a descendant of Anhal, the first Cohān'. Finally, Professor Lassen, *Indische*

Alterthumskunde, vol. iii, p. 151, conjectures that the original name of the town was Ajamīḍha, for which later Ajamīra was substituted, and that it is mentioned by Ptolemy, ca A. D. 150, as Gāgasmira. In addition there are two native works, not noticed by the European writers, which likewise assign a great antiquity to the town, giving at the same time its correct name. First, the Hammīramahākāvya of Nayacandra (i, 52) states at the end of the description of Ajayapāla,[1] the third successor of Cāhamāna the *heros eponymos* of the Cohāns, that this king "established the fort of Ajayameru, lovely with a beauty that surpasses the glory of heaven". Secondly, an anonymous list of the Cāhamāna kings, printed in the Bombay edition of the Prabandhacintāmaṇi, p. 52 ff., calls Ajayarāja, the fourth prince of the Cohān dynasty (the beginning of which is placed in Saṃvat 608) *Ajayamerudurgakārakaḥ,* 'the founder of the fort of Ajayameru'.

While all these authorities agree in attributing to Ajmer a considerable antiquity, the brief note from the Pṛthvīrājavijaya, inserted by Dr. J. Morison in his important article on the Genealogy of the Cāhamānas (*ante,* vol. vii, p. 191) under the twentieth king, Ajayarāja or Salhaṇa, relegates its foundation to a very late period, as it calls this king the builder of *Ajayameru.*

The passage, on which Dr. Morison's note is based, is a rather long one in Sarga v of the poem. The description of Ajayarāja begins with verse 77 and continues through perhaps more than forty verses to the end of the Sarga.[2] Verse 99, which has been lost with the exception of the last words of the commentary [रा]जा नगरं कृतवान्, contained the statement that Ajayarāja built a town. Then follows the description of its splendour and holiness in a long row of stanzas,

---

[1] Mr. J. N. Kirtane has printed in i. 41, erroneously महीमहेन्द्रो जयपाल: instead of महीमहेन्द्रोऽजयपाल:, and has given also Jayapāla in the Introduction, p. 14.

[2] Here and in the sequel I make use of Dr. Morison's transcript which he has kindly placed at my disposal for my work in connexion of the Grundriss. The state of the dilapidated original makes it impossible to give the numbers of the verses always exactly.

each of which contains a relative sentence connected with the word *nagara* in verse 99. The first two run as follows:—

भवत्यजयमेरुत्वं सार्थं यस्य सुरालयैः ।
न हि पुण्यप्रभावेण तदस्त्येव न यद्भवेत् ॥ १०० ॥[1]
व्रजन्ति स्थानमाहात्म्यादधमा अविगीतताम् ।
वेश्यानामपि यद्यत्र वास्तवं रागमेलकम् ॥ १०१ ॥

"100. Whose appellation Ajayameru becomes appropriate through its dwellings of the gods; for, owing to its sanctity nothing exists that is not found (there);"

"101. Where through the peculiar efficacy of that sacred spot the lowest become blameless, since there even the courtesans unite (themselves) in real passion (with their lovers)."

The end of the description is found in the verse which stands last but one in the Sarga:—

एवंविधामजयमेरुगिरौ प्रतिष्ठां
कृत्वा सकौतुक इवाजयराजदेवः ।
दोर्वीर्यसंहृतनयं तनयं विधाय
सिंहासने त्रिदिवमीक्षितुमुच्च[च]াल ॥[2]

"Having made such a settlement on the Ajayameru hill, his majesty Ajayarāja went up, full of curiosity as it were, to look at heaven, after he had placed on the throne his son, in whom political wisdom was united with the strength of the arm."

---

[1] The text has भजत्यजय°, but Jonarāja's commentary is: यस्य नगरस्याजयमेरुभावः सार्थको भवति देवतावासैः । मेरुर्हि देवावासः । एतमेव विशेषं सामान्येन समर्थयते । न यद्भवेत्तन्नास्ति । किं तर्हि । सर्वमेव भवेदित्यर्थः पुण्यप्रभावात् ॥

[2] Jonarāja's explanation is as follows: एवंविधामजयमेरुनग[र]स्य प्रतिष्ठां कृत्वा स्वर्गदर्शनार्थं कौतुकीव । नगरान्तरलब्द[ब्धा]न्तर इति भावः । भुजबलमिलितनीतिं पुत्रं सिंहासने कृत्वोच्छलितः ॥

The next and concluding verse of the Sarga says that the name of this son was Arṇorāja, whose reign is described in Sarga vi and in a portion of Sarga vii. The time of this prince can be ascertained with tolerable accuracy from the statements of the Pṛthvīrājavijaya, of the Gujarāt chronicles and of Kumārapāla's Citorgaḍh inscription. From the Pṛthvīrājavijaya (Sarga vii) we learn that Arṇorāja took as his second wife Kāñcanadevī, a daughter of Jayasiṃha-Siddharāja of Gujarāt,[1] and consequently was a younger contemporary of that king, who ruled from A. D. 1094—1143 (Vikrama Saṃvat 1150—1199). Further, the Gujarāt chronicles, beginning with Hemacandra's Dvyāśrayakosha, all describe the successful war which Jayasiṃha's successor Kumārapāla waged against Arṇorāja or Ānāka, and the Citorgaḍh inscription[2] proves that this war came to an end in, or shortly before, Vikrama Saṃvat 1207 which may correspond to A. D. 1149/50 or 1150/51. Finally it appears from the date of the Ajmer inscription[3] of Arṇorāja's second son Vigraha iv or Vīsaladeva, Vikrama Saṃvat 1210 or A. D. 1153, that be must have died[4] between V. S. 1207 and 1210.

---

[1] The text of the most important verse has been lost, but Jonarāja's commentary says: गूर्जरेन्द्रो जयसिंहस्तस्मै यां दत्तवान्सा काञ्चनदेवी रात्रौ च दिने च सोमं सोमेश्वरसंज्ञमजनयत् ॥ 'That Kāñcanadevī, whom the king of Gujarāt Jayasimha had given to him, bore him who was called Someśvara and who, (being an incarnation of Śiva, was) united day and night with Umā (Pārvatī).'

[2] *Epigraphia Indica,* vol. ii, p. 422.

[3] *Indian Antiquary,* vol. xx, p. 201. The date is that of the incision of Vigraha's Harakelināṭaka.

[4] According to the Pṛthvīrājavijaya (S. vii) Arṇorāja was assassinated by the eldest son of his first wife Sudhavā of Marvāḍ:—

प्रथमः सुधवासुतस्तदानीं परिचर्यां जनकस्य तामकार्षीत् ।
प्रतिपाद्य जलाञ्जलिं घृणायै विदधे यां भृगुनन्दनो जनन्यै ॥

"Then the eldest son of Sudhavā did that service to his father, which the scion of Bhṛgu (Paraśurāma)—offering a libation of water to Compassion—performed for his mother." Jonarāja reads प्रतिपाद्यजलाञ्जलिम् as a compound and explains घृणायां प्रतिपाद्यो जलाञ्जलिर्यस्यां तां निर्घृणां[यां] परिचर्यां शिरश्छेदात्मिकां परशुरामो मातुः कृतवांस्तां परिचर्यां पूजां ज्येष्ठः सुधवापुत्रः पितुः कृतवान्पितुः शिरश्छेदमकार्षीदित्यर्थः ॥

From these dates it is plain that Arṇorāja reigned in the second quarter of the twelfth century and his father between A. D. 1100 and 1125 or thereabouts and that Ajayameru must have been built during this latter period. The testimony of the Pṛthvīrājavijaya, of course, outweighs that of the modern tradition as well as that of the Hammīramahākāvya and of Ferishta. For the poem was composed during the reign of Pṛthvīrāja II or in the last quarter of the twelfth century, while the Hammīramahākāvya dates at the best from the end of the fourteenth century and Ferishta wrote two hundred years later towards the end of the sixteenth century. Moreover, the Pṛthvīrājavijaya is the only work, in which, as Dr. MORISON has stated, the genealogy of the Cāhamānas agrees with that contained in their inscriptions, while those of the other Sanskrit sources do not even agree with each other and clearly contain anachronisms.

With respect to one of Ferishta's statements, the sack of Ajmer by Mahmud of Ghazni, it must be pointed out that the older accounts of the expedition against Somnāth do not name the town. Ibn Asīr, the oldest author, merely says that after crossing the desert on his way from Multān to Aṇhilvāḍ, Mahmud perceived "on one side a fort full of people, in which place there were wells" and that he took and sacked it.[1] In Ferishta's other references the expression 'the king of Ajmer' no doubt is meant to denote the Cāhamānas (Cohāns) of Śākambharī, who, to judge from the lenghth of the list in the Pṛthvīrājavijaya, seem to have ruled in Eastern Rajputānā since the sixth century A. D. The fact that Ajmer was their capital at the time of the Mahommedan conquest explains Ferishta's mistake.

It deserves to be noted also that the name of Ajmer does not occur in the Indian itineraries of the earlier Arab geographers, given in the first volume of ELLIOT's *History of India,* that only one of the Gujarāt chronicles, the Prabhāvakacaritra (XXII, 420), mentions it in connexion

---

[1] ELLIOT, *History of India,* vol. II, p. 469. — This unnamed fort no doubt was erroneously converted into Ajmer by Ferishta or his informants. It is more probable that Mahmud took the straighter road to Aṇhilvāḍ via Maṇḍor and Pāli, and that one of these forts is meant by Ibn Asīr.

with Kumārapāla's war against Arṇorāja (when it did exist) and that the only Cāhamāna inscription, found at Ajmer, is that of the time of Vigraha iv, mentioned above. All these points, of course, speak in favour of the assertion of the Pṛthvīrājavijaya, that Ajaya, the twentieth Cāhamāna king of Śākambharī, was its founder, and the late date for the town must be accepted as historical.

As regards the name of *Ajayameru*, its meaning is no doubt, as the Pṛthvīrājavijaya, v, 100, suggests, 'the Meru made by Ajayarāja'. *Meru* is primarily the name of the fabulous golden mountain *(hemādri)*, the centre of Jambudvīpa on which the gods dwell *(surālaya)* and it is figuratively applied in geographical names to any hill covered with splendid temples and palaces.[1] Thus we have in Rajputānā *Jesalameru*[2] 'the Meru made by Jesala', which primarily denotes the hill-fort, rising with its temples and palace above the town of Jesalmer or Jesalmīr in Marvāḍ, Komalmer, properly *Kumbhalameru*, 'the Meru built by *Kumbhala* or *Kumbhakarṇa*' which is the wellknown hill-fort[3] in Mevāḍ, and Bālmer or Bārmer, properly *Bāhaḍameru*, 'the Meru made by Bāhaḍa', a hill-fort in Mallānī.[4] In Kāṭhiāvāḍ there is Jhānjmer,[5] properly **Jhañjhameru*, 'the Meru made by Jhañjha' and in the Central Provinces there is an other Ajmīrgarh, properly **Ajayamerugaḍha*, 'the fort, *i. e.* the Meru made by Ajaya'.

March 12, 1897.

[1] Another figurative meaning of *meru*, derived from the notion that mount Meru is the home of the gods, is "a large temple with six towers, twelve stories and wonderful vaults" (Bṛhatsaṃhitā lvi, 20). According to the Prabandhacintāmaṇi, p. 134 (see also p. 175 f.) king Karṇa of Gujarāt constructed a building of this kind, called *Karṇameruḥ prāsādaḥ*, in Aṇhilvāḍ. Similarly the Prabhāvakacaritra xii, 402, mentions a Śiva temple, called *Siddhameru*.

[2] This form is still used by the Pandits and Yatis, and occurs regularly in the colophons of the palm leaf MSS., in the inscriptions and in the Jaina books.

[3] In the *Rajputana Gazetteer*, vol. iii, p. 52, the fort is called Komalgarh, while Col. Tod gives Komalmer. The name *Kumbhalameru* occurs in the Jaina Paṭṭāvalis, see the description of the Kharatara Śrīpūj Jinabhadra, *Ind. Ant.*, vol. xi, p. 249.

[4] *Rajputana Gazetteer*, vol. ii, p. 271. The form *Bāhaḍameru* is used by the Jainas, see the description of the Kharatara Śrīpūj Jinasamudra, *Ind. Ant.*, vol. xi, p. 249.

[5] *Bombay Gazetteer*, vol. viii, p. 459.

Hiob, Kap. 14.

Von

D. H. Müller.

Das 14. Kapitel schliesst den ersten Redegang Hiobs mit seinen Freunden ab. Die Schlussrede umfasst Kap. 12—14. Im ersten Theil der Rede (Kap. 12) erkennt er nach einer kurzen Apostrophe an die Freunde die Grösse und die Macht Gottes an, der die Elemente und die Menschen beherrscht und dessen Gewalt Niemand Widerstand zu leisten vermag. Aber trotz oder vielmehr wegen der Grösse und Allmacht Gottes — fährt er im zweiten Theil der Rede (Kap. 13) fort — thun die Freunde Unrecht, für Gott in unaufrichtiger und ungerechter Weise Partei zu nehmen. Er (Hiob) will es wagen, mit Gott zu rechten, selbst auf die Gefahr hin, von ihm vernichtet zu werden (V. 14—15). Was dann kommt, sei gleichgültig, nur sollte ihm das Wort nicht abgeschnitten und gestattet werden, die Klagen vorzubringen. Die Klagen und Fragen sind gegen Ende des Kapitels in den Versen 23—27 niedergelegt und vielleicht am bündigsten mit den Worten ausgedrückt (V. 25 und 27):

,Willst du ein verwelktes Blatt aufschrecken
Und einen dürren Halm verfolgen?
Dass du meine Füsse in den Block legest,
Alle meine Pfade bewachest,
Um meine Fusswurzeln Linien ziehest.'

Im dritten Theile der Rede (Kap. 14) wird nun dieser Gedanke ausgeführt und die Ausführung gestaltet sich zu einem lyrisch-philo-

sophischen Gedichte, das zum Schönsten und Erhabensten gehört, das der Verfasser des Buches Hiob niedergeschrieben hat.

Das Gedicht zerfällt in drei Theile, von denen jeder Theil in zwei mit einander correspondirende Strophen zerlegt werden kann: $(6+6)+(7+7)+(11+11)$.

1. Strophe.

1 אדם ילוד אשה
קצר ימים ושבע רגז
2 כציץ יצא וימל
ויברח כצל ולא יעמוד
3 אף על זה פקחת עינך
ואתי[1] תביא במשפט עמך

1. Gegenstrophe.

4 מי יתן טהור מטמא[2]
5 אם חרוצים ימיו
מספר חדשיו אתך
חקו עשית ולא יעבר
6 שעה מעליו ויחדל
עד ירצה כשכיר יומו

2. Strophe.

7 כי יש לעץ תקוה
אם יכרת ועוד יחליף
ויונקתו לא תחדל
8 אם יזקין בארץ שרשו
ובעפר ימות גזעו
9 מריח מים יפרח
ועשה קציר כמו נטע

2. Gegenstrophe.

10 וגבר ימות ויחלש
ויגוע אדם ואיו
11 אזלו מים מני ים
ונהר יחרב ויבש
12 ואיש שכב ולא יקום
עד בלתי שמים לא יקיצו
ולא יעורו משנתם

3. Strophe.

13 מי יתן בשאול תצפנני
תסתירני עד שוב אפך
תשית לי חק ותזכרני[3]
14 כל ימי צבאי איחל
עד בא חליפתי
15 תקרא ואנכי אענך
למעשה ידיך תכסף
16 כי עתה צעדי תספור
לא תשמר[4] על חטאתי
17 חתם[5] בצרור פשעי
ותטפל על עוני

3. Gegenstrophe.

18 ואולם הר נופל יבול
וצור יעתק ממקומו
19 אבנים שחקו מים
תשטף ספיחיה עפר ארץ
ותקות אנוש האבדת
20 תתקפהו לנצח ויהלך
משנה[6] פניו ותשלחהו
21 יכבדו בניו ולא ידע
ויצערו ולא יבין למו
22 אך בשרו עליו יכאב
ונפשו עליו תאבל

---

[1] l. ואתו. [2] TM. add. לא אחד.
[3] TM. add. אם ימות גבר היחיה. [4] l. תעבר.
[5] l. [תַּ]חְתֹּם. [6] l. תשנה.

1. Strophe.

1 Der Mensch, vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen, satt an Mühe,
2 Wie eine Blume geht er auf und welkt dahin,
Flieht wie der Schatten und hält nicht Stand.
3 Auf einen solchen hältst du deine Augen offen,
Und ihn bringst du ins Gericht mit dir?

1. Gegenstrophe.

4 Wie könnte denn Reines von Unreinem kommen?
5 Wenn bestimmt sind seine Tage,
Die Zahl seiner Monde (feststeht) bei dir,
Du ihm ein Ziel gesetzt, das er nicht überschreitet,
6 So wende doch den Blick von ihm, dass er feiere,
Bis er vollendet wie ein Löhner sein Tagewerk.

2. Strophe.

7 Hat doch der Baum noch Hoffnung!
Haut man ihn ab, so treibt er wieder
Und seine Schösslinge bleiben nicht aus.
8 Und altert in der Erde seine Wurzel,
Und stirbt im Boden sein Stamm,
9 Vom Dunst des Wassers blüht er auf
Und treibt Zweige wie frisch Gepflanztes.

2. Gegenstrophe.

10 Doch stirbt der Mann, so schwindet er dahin,
Verscheidet der Mensch — wo bleibt er denn?
11 Die Wasser schwinden aus dem See,
Der Bach vertrocknet und versiegt;
12 Es legt sich der Mensch hin und steht nicht auf!
So lang der Himmel dauert, erwacht er nicht
Lässt aus seinem Schlummer sich nicht wecken.

3. Strophe.

13 O, dass du mich in der Unterwelt verstecktest,
Mich bärgest bis dein Zorn sich gelegt,

Ein Ziel mir setztest und (dann) mein gedächtest,

14 Dann wollte ich alle meine Kampfestage ausharren
Bis meine Ablösung käme.

15 Du würdest rufen und ich antwortete dir,
Nach deiner Hände Werk sehntest du dich.

16 Dann dürftest du meine Schritte zählen,
An meiner Sünde nicht vorübergehen,

17 Dürftest versiegeln im Beutel meinen Frevel
Und dürftest verschliessen meine Schuld.

3. Gegenstrophe.

18 Aber wie der Berg in Sturze zerfällt
Und der Fels von seiner Stelle rückt,

19 Wie das Wasser Steine zerreibt
Und die Fluten das Erdreich wegschwemmen,
So hast du des Menschen Hoffnung vernichtet.

20 Du vergewaltigst ihn für immer und er geht dahin
Entstellst sein Gesicht und schickst ihn fort.

21 Werden seine Kinder geehrt — er weiss es nicht,
Werden sie missachtet — er gewahrt es nicht,

22 Nur über ihn (selbst) fühlt Schmerz sein Leib
Und über ihn (selbst) trauert seine Seele.

Die Dreitheilung ergibt sich aus einer Sinnanalyse von selbst und ist von den meisten Commentatoren erkannt worden. Ebenso wenig kann über die Zeileneintheilung eine Meinungsverschiedenheit herrschen. Betrachtet man die drei grossen Gedankenstrophen, aus denen die Rede zusammengesetzt ist, so fällt die Ungleichheit derselben auf, indem der erste Theil aus 12, der zweite aus 14, der dritte aus 22 Zeilen besteht, so dass von einem gleichmässigen Strophenbau nicht die Rede sein kann. Prüft man aber jeden dieser drei Theile an sich, so ergibt sich, dass ein jeder Theil in zwei correspondirende Absätze von gleicher Zeilenzahl zerfällt.

Im ersten Absatz des ersten Theiles (V. 1—3) schildert der Dichter den Menschen als vom Weibe geboren, dessen Tage flüchtig sind

wie der Schatten, und drückt seine Verwunderung darüber aus, dass Gott seine Augen über ein so nichtiges Wesen geöffnet hält.

Im zweiten Absatz (V. 4—6) wird darauf hingewiesen, dass aus der Quelle, aus welcher der Mensch stammt, ja nichts besseres zu erwarten sei, und hinzugefügt: Wenn die Tage des Menschen gezählt und bestimmt sind, so möge doch Gott seine Augen von ihm abwenden und sich weiter um ihn nicht kümmern.

Man sieht, dass Hiob an den Schluss des vorigen Kapitels anknüpft und den dort angedeuteten Gedanken fortspinnt. Um die gleiche Anzahl der Zeilen und die volle Correspondirung der beiden Strophen herzustellen, habe ich nur im Anschluss an Merx die zwei kurzen Wörtchen לא אחד ‚nicht einer' (V. 4) gestrichen, die weder der ersten Vershälfte einverleibt, noch auch eine Zeile für sich bilden können und gewiss nur als die Glosse eines zustimmenden Lesers anzusehen sind.

Der zweite Theil enthält das Gleichniss von Baum und Mensch und zerlegt sich von selbst in zwei correspondirende Absätze, indem im ersten Absatz (V. 7—9) des Baumes Absterben und Wiederaufleben, im zweiten (V. 10—12) der Tod des Menschen als der ewige Schlaf, aus dem es kein Erwachen gibt, geschildert wird.

Im dritten Theil endlich führt der Dichter seinen Gedanken zu Ende, indem er im ersten Absatz (V. 13—17) sagt: Wenn es ein Wiederaufleben im Jenseits gäbe, der Mensch aus dem Schlafe des Todes erweckt, vor dem Angesicht Gottes erscheinen würde, dann freilich müsste der Mensch ruhig ausharren und alle Leiden ertragen, dann wäre es auch erklärlich und begreiflich, dass Gott die Schritte des Menschen zählt, ihm die Sünden nicht übersieht, vielmehr die Missethaten im Beutel versiegelt und verschlossen hält.

Das ‚Zählen der Schritte' kann nur in ungünstigem Sinne gemeint sein, es greift zurück auf V. 27 des Kap. 13. Den Gedankengang dieser Strophe durchbricht der erste Stichos von V. 14:

‚Wenn der Mensch stirbt, lebt er wieder auf?'

und er ist unzweifelhaft als eine in den Text gerathene Glosse anzusehen.[1]

Im zweiten Absatz wird aber jedes Wiederaufleben des Menschen im Jenseits negirt, und so bleibt denn die Frage aufrecht:

> ‚Willst du ein verwelktes Blatt aufschrecken
> Und einen dürren Halm verfolgen?‘

Zum Schlusse möchte ich noch ausdrücklich hervorheben, dass die von mir angemerkten Textesverbesserungen, mit Ausnahme einer einzigen (תחתם für חתם) aus älteren Commentaren herübergenommen worden sind. Mit der strophischen Gliederung hängen sie in keiner Weise zusammen. Die Eliminirung der Worte לא אחד (V. 4) und der Zeile V. 14ᵃ darf nicht als Beweis gegen meine Eintheilung angeführt werden, im Gegentheil liegt in der Ausscheidung dieser sinnstörenden Glossen ein Beweis für die Richtigkeit der von mir vorgeschlagenen strophischen Gliederung.

---

[1] Ich bemerke nachträglich, dass auch Budde geneigt ist, diesen Stichos als spätere Randglosse zu erklären.

Riẓâ Kulî Xân als Dichter.

Von

Dr. Alexander von Kegl.

Riẓâ Kulî Xân, oder wie er in seinem Vaterlande gewöhnlich genannt wird, der Lalabaschi, d. i. ‚Erzieher‘ — er war nämlich der Erzieher des Prinzen ʿAbbâs, des Sohnes Moḥammed Schâh's und des jetzigen Herrschers von Persien, Mozaffereddin —, ist ohne Zweifel eine der bekanntesten Grössen der persischen Literatur dieses Jahrhunderts. Man kann ihm mit Recht den Namen ‚Polyhistor‘ in der guten Bedeutung des Wortes beilegen. Er war beinahe auf allen Gebieten der Literatur thätig gewesen. Als Literaturforscher, Historiker, Philolog und last but not least Poet hat er sich einen über die Grenzen seiner Heimat reichenden Ruhm erworben. Nach Ch. Schefer, der ihn zuerst in die europäische wissenschaftliche Literatur einführte, ist er der namhafteste Gelehrte und Schriftsteller des modernen Persiens.[1] Er war einer der gebildetsten Männer seiner Zeit, dabei ein so liebenswürdiger und angenehmer Gesellschafter, dass der Graf Gobineau, der ihn persönlich zu kennen Gelegenheit gehabt hatte, ihn zu den witzigsten und liebenswürdigsten Menschen der Welt zählte.[2] Die Lebensverhältnisse Riẓâ Kulî Xân's sind in dem oben

[1] Riza Qouli Khan que l'on peut à juste titre mettre au premier rang des littérateurs et des érudits qui ont fleuri en Perse dans le cours de notre siècle. *Relation de l'Ambassade de Kharezm* (Paris 1879), S. xvi.

[2] J'ai vu dans un dîner Ryza Kouly Khan, ancien gouverneur du frère du roi, ambassadeur à Bokhara, historiographe et poëte excellent en persan et en dialecte. C'est un des hommes les plus spirituels et les plus aimables que j'ai rencontrés dans aucune partie du monde. Gobineau, *Trois ans en Asie* (Paris 1859), S. 452.

citirten Werke Ch. Schefer's mitgetheilt, darum hier nicht näher zu erörtern. Was aber seine literarische Thätigkeit anbelangt, so ist am meisten bekannt und bei uns gelesen seine von Schefer im Original und französischer Uebersetzung veröffentlichte Reisebeschreibung. Das Bleibendste hat er jedoch auf dem Gebiete der persischen Literaturgeschichte geschaffen, nämlich sein zwei Foliobände füllendes Werk ‚Meǵma' el fuṣeḥâ'[1] und das kürzere, das vorige ergänzende ‚Rijâẓ-ul-'ârifîn', zwei zuverlässige Quellenwerke. Als Historiker kann man ihm unmöglich wegen seiner allzu pompösen, mit Knittelreimen überladenen bombastischen Schreibweise, welche nach Polak den Persern selbst lächerlich vorkommen soll, den gleichen Beifall schenken.[2]

Sein nach dem Tode des Verfassers erschienenes Wörterbuch der persischen Sprache, das ‚Ferheng-i-enǵumen Arâî Nâṣirî', gründet sich auf eine grosse Belesenheit in den Diwanen der meisten persischen Poeten. Als einem in der klassischen Literatur seines Volkes so wohlbelesenen Gelehrten, konnte es ihm kein Geheimniss bleiben, dass die heutige persische Sprache ihrem Verfalle entgegen zu eilen scheint. In der Vorrede zu seinem Wörterbuche betrauert er den Verfall und die Verderbniss des Fârsî ḳadîm, d. i. des Reinpersischen. ‚Seit einigen Jahren haben der reger werdende Verkehr mit dem europäischen Auslande und die abendländische Industrie und Wissenschaft einer Anzahl von französischen, russischen und englischen Wörtern ins Persische Eingang verschafft, und so wird — sagt er — nächstens das noch vorhandene wenige altpersische Sprachgut verloren gehen.'[3]

---

[1] Die neueste, aber in jeder Beziehung reichste und werthvollste aller allgemeinen Tazkire. Ethé ‚Neupersische Literatur'. *Grundriss der iranischen Philologie* (Strassburg 1896) ii, S. 216.

[2] Polak, *Persien* (Leipzig 1865) i, S. 277.

[3] اکنون سالی چند است که بواسطه آمد وشد ومراوده بادوله خارجه اورپا وتعلیم علوم وصنایع واستعمال اسما ولغات ظروف واوانی آنها لغات فرانسه وروسیه وانگلیسیه نیز بالغات سه گانه پارسی وعربی وترکی آمیختکی کلی حاصل کرد وعمّا قریب قلیل پارسی قدیم نیز متروک خواهد شد

Ferheng-i-enǵumen Arâî Nâṣirî (Teherân 1871).

Eine der Hauptursachen der Verderbniss der persischen Sprache mag neben dem fremden Einflusse die Vernachlässigung der literarischen Studien sein. Arabisch wird nicht mehr so eifrig studirt wie zuvor. Jetzt begnügt man sich mit einigen gelehrten Floskeln. — Dazu kommt noch der Umstand, dass der moderne Perser, der sich bemüht die Wissenschaft der Frengîs zu erlernen, wenige Mussestunden und noch weniger Lust dazu hat, sich mit den alten Classikern zu beschäftigen. Darum rechnet man es dem neuen Schâh zur besondern Ehre an, dass er trotz seiner europäischen Bildung der orientalischen Wissenschaft treu geblieben ist. Nach der Aeusserung des persischen Gesandten zu London, soll er sich oft damit amüsiren, persische Verse ins Arabische zu übertragen.[1]

Riẓâ Kulî Xân's poetische Werke sind zahlreich genug. Er war ein fleissiger Pfleger der Dichtkunst. Seiner grossen literarischen Bildung verdankt er die Leichtigkeit, womit er allen Genren der Poesie gerecht zu werden versteht. Ungefähr dreissig tausend Verse an Kasiden und Ghazelen soll sein noch ungedruckter Diwan enthalten *(ḳarîb besî hezâr bejt)*. Es stammen sechs Meθnewîs aus seiner Feder. Nur ein Gedicht aus der Reihe derselben, das Gulistân-i-Irem, welches die Geschichte Bektâš's besingt, ist bis jetzt lithographirt erschienen.[2] Die übrigen fünf sind religiösen Inhaltes und dienen zur Erklärung der Wahrheiten des Glaubens oder erzählen in epischer Form die Geschichte des Islâm's. Eine hervorragende Stelle nehmen im Diwan unseres Dichters die sufisch gefärbten Dichtungen ein. Uebrigens scheint diese zur Schau getragene Religiösität bei Riẓâ Kulî Xân mehr eine Sache des Geschmackes als der innern aufrichtigen Ueberzeugung zu sein. In Persien war es von jeher Mode, mit pantheistischen Ideen zu liebäugeln. Das wahrhaft Erhabene konnte man sich nur in dem Gewande des Alles vergötternden Pantheismus vergegen-

---

[1] Fortunately not at the expense of his Eastern learning in which he excels he often amuses himself by rendering Persian poetry into Arabic doing so with the greatest ease and elegance. *The real Shah as portrayed by the persian minister. The illustrated London News 1896*, S. 370.

[2] Teherân (1270).

wärtigen. — Der Glaube an die Sufidoctrinen bei den meisten modernen Musensöhnen Irân's ist als eine Art von Schönheitsideal zu betrachten. In einem seiner Verse singt Riẓâ Kulî Xân nach dem Vorbilde Hâfiz's: ‚es gibt wohl gar keinen Unterschied zwischen der Ka'beh und der Schenke' *(mîjân ka'beh û mejχâneh hîč farḳî nîst)*. ‚Wer mag jene feengesichtige Geliebte sein, die sich von allen Seiten her zeigt? Jedermann sucht nur sie und sie ist doch Jedermanns Reisegefährtin. Alle sind betrunken, nur sie allein ist nüchtern. Einmal ist sie nicht zu finden in der Zelle des Predigers. Ein anderes Mal beehrt sie mit ihrer Gegenwart die Schenke. In ihrem Namen betet der Fromme. Zu ihrem Gedächtniss gürtet sich der Christ. Niemand sehe ich, der ihr Wesen erfasst hätte. Wenn solch ein Kundiger jemals war, so ist unter tausend nur ein einziger solcher zu finden. — Gestern ging ich betrübt in die Kirche, als mein Herz des Freundes wegen blutete. Da sagte ich: o du Alter des Klosters! erkläre mir das Geheimniss, damit ich der Wahrheit kundig werde. Schweig! versetzte darauf der Greis; er selbst wird dir das Verborgene entschleiern. Es liess plötzlich die Glocke ihre Klage hören und diese Worte hat sie insgeheim geäussert. Es gibt hier in diesem Hause ausser ihm Keinen. Er ist der Gott und es ist keine andere Gottheit neben ihm.'[1] An einer Stelle seines Hedâjet-nâmeh erklärt er so den Satz, dass ohne Erlaubniss und Hilfe Gottes Niemand im Stande sei sich der Gottheit zu nähern. Der Gott legt nach ihm eine Zuneigung zum Frommen an den Tag. ‚Der Papagei der Seele ist trunken von

[1] کیست آن شاهد پری رخسار — که نماید زهر طرف دیدار
همه جویای او واو همراه — همه سرمست واو هشیار
گاه پنهان بخلوتِ واعظ — گاه پیدا بخانه خمار
گفته زاهد بنامِ او تسبیح — بسته ترسا بیادِ او زنار
اگه از ذاتِ او نه بینم کس — ور بود نیست جز یکی از هزار
دی شدم در کلیسیا از درد — چون دلم خون گرفت از غمِ یار
گفتم ای پیرِ دیر راز گوی — تا شوم اگه از حقیقتِ کار
ناله بر داشت نا گهان نا قوس — وین سخن کرد در نهان اظهار
که در این خانه نیست کس جز او — هو هو لا الله الا هو

Rijâẓ-ul-'ârifîn (Teherân 1885), S. 362.

den liebtrunkenen Augen geworden. Die Erinnerung an das Zuckerland hat ihn zu nichte gemacht. Wäre das Zuckerland nicht da, um ihn anzuziehen — was für Veranlassung hätte er, das Zuckerland zu suchen? Das kleine winzige Sonnenstäubchen bewegt sich nur darum, weil die leuchtende Sonne es sucht. Weil die See ihn zu sich ruft, ist so unruhig der Tropfen. Dem Rohre gebricht es an Kraft zu dieser Klage.[1] Darum muss die Flöte die Ursache der Klage sein. Jeder, der keine Ohren hat, um die Stimme der Seele zu vernehmen, ist überzeugt davon, dass diese Stimme des Rohres aus der Flöte stammt. Der Liebhaber ist unschuldig an Klagen und Seufzen. Die Liebespein verträgt ja kein Schweigen.'[2]

Riżâ Kulî Xân ist wie Ḳa'anî ein Liebhaber der ausgearbeiteten, mit aller Pracht der gewagtesten und sonderbarsten Gleichnisse ausgestatteten Naturschilderungen. In einem Gedicht beschreibt er den Winter. ,Was hat dieser rubinfarbige Turban (d. i. die rothe Rose) gethan?[3] Was ist aus jener grünen Weste geworden? (Grüne Weste = das grüne Blatt.) Quecksilberartige Verzierung hat der Zweig und hermelinfarbige Seide deckt den Hügel. Die Luft ist Kamphersieder geworden und Quecksilber giesst der Himmel herab. Der Bach ist voll scharfer Schwerter und mit weissen Eiern beladen ist der Baum.

---

[1] Eine Anspielung an die wohlbekannte Geschichte des Rohres im ersten Buche des Meṯnewî des Ǵelâl-ed-Dîn Rûmî (Bulâḳ 1268), S. 2.

[2]

طوطی جان مست مستان گشته است   محو یادِ شکرستان گشته است
گر نه آن شکرستان جاذب است   او کجا شکرستانرا طالب است
چون نپوید ذرّهٔ خوار وحقیر   که طلبکارش بود مهر منیر
چون نیاید قطره پر اضطراب   که سوی خود خواندش دریای آب
نیست نی را قدرتی دراین فغان   ناله نائی است این دردی عیان
هر که نگرفته است گوش جان ولی   صوت نائی داند این آوازِ نی
جرم عاشق چیست زافغان وخروش   چونکه دردِ عشق نگذارد خموش

Rijâż-ul-'ârifîn, S. 353.

[3] شارهٔ لعلی کنایه از گل سرخ وکرتهٔ مینا کنایه از برگِ سبز Ferheng-i-enǵumen Arâî Nâṣirî (Teherân 1288), wo der Verfasser sein eigenes Gedicht als Beleg citirt.

Die Bergabhänge nehmen sich ganz so aus wie die Wiese, und die Wiesen sind voll Jasminblüthen. Wilde weisse Rosen füllen den Himmel und die Welt ist überfüllt mit blendenden Perlen. Die trockene Erde ist ein Fluss geworden und die flache Wüste ähnelt dem Hügel. Kein Hügel — ein Berg ist die Ebene. Kein Fluss, sondern eher ein See ist die Erde geworden. Schau die in geschlossenen Gliedern marschirenden Elefanten! Zuweilen gehen sie langsamen Schrittes, ein anderes Mal bewegen sie sich rasch vorwärts. Wenn das Dromedar zornig wird, so wirft es Schaum aus seinem Munde aus. O Wunder! Der Elefant des Himmels wirft seinen Schaum von dieser Höhe herab. Wegen der vielen herumschweifenden und von der Höhe Schaum speienden Elefanten kann man weder das Licht der glänzenden Sonne noch die sichtbare Welt sehen.'[1]

In vieler Hinsicht interessant ist das Gedicht zum Lobe der nach abendländischen Mustern neugegründeten Hochschule der Hauptstadt, welche mit dem wenig bescheidenen Namen Dâr-ul-funûn, d. i. 'Haus der Wissenschaften' prahlt.[2] Besonders komisch berührt es den

[1] چه کرد انشاره لعلی چکرد آن کرتهٔ مینـــــــا
که شخ سیمابگون حله است وتل سنجابگون دیبا
هوا کافور پزستی سما سیماب ریزستـــــــی
شمر پر تیغ تیزستی شجر پر بیضهٔ بیضـــــــا
دمنها چو چمن یکسر چمنها پر سمن یکســـــر
فلك پر نستران یکسر جهان پر لولـــــــو لالا
زمین خشك شد چو نرود ودشت صاف چون پشته
نه پشته است آنکه باشد نه رود است این بود دریا
نگر پیلان صف بسته بهم خرطوم پیوستـــــــه
خرامان رام وآهسته گهی پاینده گه پویـــــــا
چو بختی مست گردد افکند کف از دهان بیـــرون
شگفتا پیل بالا افکند کف پیل از این بـــــالا
زبس پیلان پوینده زبالا کفك افکنـــــــده
نه رخشان مهر رخشنده نه پیدا عالمِ پیـــــدا

Meǵma' el-fuṣeḥâ (Teherân 1874) ii, S. 583.

[2] Näheres über das Dâr-ul-funûn findet man in میرات البلدان ناصری (Teherân 1878) ii, S. 81.

europäischen Leser, wenn er die Stelle liest, wo die jungen Cadetten als liebliche schöne Mädchen geschildert werden. ‚Eine prächtige erwünschte und herzanziehende Hochschule hat dieser Fürst — das Asyl des Landes — in der Stadt Teherân gestiftet. Um ihr Ansehen und Majestät zu verleihen, steht da die Fahne des Reiches. Ihre Grundsteine liegen tiefer als der Erde tragende Fisch und ihr Dach erhebt sich über den Mond. Der König hat Gelehrte aus dem Lande der Frengîs berufen. Er hat ihre Aemter, Rang, Ansehen und Belohnung erhöht. Er hat die nach Kenntniss strebenden Jünglinge des irânischen Volkes aufgesucht, um sie unterrichten zu lassen. Mehr als hundert und fünfzig junge Leute hat er gefunden. Wie der Mond von Nakhschab, welcher aus dem Brunnen des Nakhschab herausgekommen ist, so glänzen ihre Gesichter, welche den Glanz der schwarzen Seide übertreffen. Sie sind gleich geschickt im Kampfe wie im Gelage. Sie haben die Eigenschaft eines Hormuz und eines Behrâm und das Gesicht des Mondes und der Venus. So schön sind ihre Augen, wie die des Moschushirsches; ihre Gestalt kommt der Cypresse gleich. Ihr Antlitz ist weisses Silber, ihre Locken ähneln dem schwarzen Moschus. Das ganze Eden findet man aus Freundschaft im Palaste verkörpert. Die ganze Hölle ist aus Feindschaft im Heereslager vertreten. Tausend Ernten der rothen Rosen sind unter dem Gürtel versteckt. Tausend Bündel der Hyacinthen sieht man an den Seiten der Mütze. Die Gewehre auf den Schultern nehmen sich so aus, wie die herzverwundenden Liebesblicke. Die am Gürtel hängenden kurzen Schwerter gleichen den lebenbetrübenden Augenbrauen der Schönen. Kampherartig (d. h. eunuchenartig) ohnmächtig wird vor Furcht die männliche Kraft des Sodomiten, wenn er auf sie blickt. — Alle die Grossen des Staates beriethen sich darüber, wen man mit der Aufsicht dieser Götzen betrauen könnte. Als ich von der Gesandtschaftsreise nach Kharezm zurück gekommen war, berief und beauftragte mich mit der Aufsicht derselben der König der Könige — Grosskönig der Sultane der Zeit — der junge Schâh, der wie sein Glück ist, und dessen Glück wie er selbst, ein junger Mann ist. Vor seiner Majestät ist so klein der tobende Elefant, wie die Mücke.

In der Nähe seiner Macht nimmt der fürchterliche Löwe die Natur des Fuchses an.‘[1]

Als ein gediegener Kenner und Liebhaber der alten classischen Poeten macht unser Autor sehr oft den Versuch, diesen oder jenen derselben nachzuahmen. Gewöhnlich bezeichnet er offenherzig sein so entstandenes Werk als eine Nachdichtung. Am häufigsten hat Riẓâ Kulî Xân dem von ihm herausgegebenen Minûčehrî gefolgt; andere oft nachgeahmte Dichter waren der alte persische Dichter Farrûχî und der grosse Meister des orientalisch bildreichen Stiles — Xaḳânî, dessen Diwan er auch mit einem Commentar versehen hat. Ein Vers Muʿizzî's hat ihm zu dem folgenden Gedichte als Vorbild gedient. ‚O du, die mit deinem Herzen der Kibleh der Moslimen ähnlich bist — nämlich dem Steine! Dein Gesicht kann man mit dem Tempel der Feueranbeter vergleichen — das ist mit dem Funken. Man könnte sagen, Moses habe dein feuerfarbiges Antlitz auf der Palme deiner Gestalt gesehen in jenem Thale, wo er das Feuer auf dem Baume erblickte. — Felsenstein und der feinste Moschus — der erste ver-

---

[1]

شگرف مدرسه ساخت دلکش ودلخواه   بشهر طهران این شهریار ملک پناه
پی شکوهش بر پای بیرق دولت   بنش گذشته زماهی سرش کذشته زماه
بخواند اهل هنررا ملک زملک فرنگ   فزود حشمت وتشریف ومال ومنصب وجاه
هنر پژوه جوانان زاهل ایران جست   پی تعلّم افزون تر ازصد وپنجاه
چو ماه نخشب کز چاه نخشب آمد زباب   فروغ رخشان رخشان زتیره گون دیباه
همه بعرصه رزم وهمه پهنه بزم   بخوی هرمز وبهرام وروی زهره وماه
بچشم اهوی چینی ببرز سرو سهی   بچهره سیم سپید وبطره مشک سیاه
همه بهشت مجسم زمهر در ایوان   همه جحیم مصور زکین بلشکر گاه
هزار خرمن سوری نهان بزیر کمر   هزار دسته سنبل عیان زطرفِ کلاه
تفنگها بکتف همچو غمزگان دلدوز   کتارها بکمر همچو ابروان جانکاه
غلامباره اگر سویشان نظاره کند   زبیم گردد کافور طبع قوة باه
همه امیران در فکر اینکه کیست امین   که این بتانرا دارد زروی صدق نگاه
چو باز گشتم من از سفارتِ خوارزم   مرا بخواند وبر ایشان گماشت شاهنشاه
خدایگان سلاطین دهر شاه جوان   که او چو بختِ خود وبخت او چو او برناه
به پیش حشمتِ او پیل مست چو پشه است   بنزدِ شوقتِ او شیر شرزه چو روباه

Meǵmaʿ el-fuṣeḥâ II, S. 635.

steckt, der zweite offenbar. Wo ist dieser? In Seide. Wo befindet sich jener? Auf dem Monde. Wen willst du, o feindejagendes Rosengesicht, bekriegen? O du Herzenräuber und Menschenjäger, gegen wen hast du die Absicht zu kämpfen? Dass du jenen pechschwarzen Bogen bis zu den Ohren gespannt hast, und diese nach Ambra duftende Schlinge bis zur Mitte herabgelassen hast. Du hast eine Schlange vor dem Monde und Theer hast du um die Milch. — Perlen hast du zwischen Tulpenblättern und ungemischten Honig im Juwel. Eine Perlenähre sehe ich im Rubinschmuckkästchen bei dir. Im Seidenkleide schaue ich deinen Silberklumpen. Deine Perlenähre lässt der glänzende Rubin sehen. Seide von Schuschter bedeckt deinen Silberklumpen. Wegen deines Silberklumpens ist mein Leib so ruinirt worden. Deine Perlenähre ist die Ursache, dass ich aus meinen Augen Rubinen regne. — Ein moschusduftender Baum sind deine zwei Haarflechten und silberweisses Elfenbein sind deine zwei Wangen. — Dein Moschusthekabaum beschattet beständig dein silberiges Elfenbein‘ etc.[1]

Wenig Originales enthalten die kleineren Verse, die Vierzeiler des Dichters. In einem derselben gibt er der nach ʿOmar Xajjâm Mode gewordenen skeptischen Weltanschauung Ausdruck. ‚In dem Augenblicke, wo du der Welt Lebewohl sagen wirst, wirst du sie mit der Seele und dem Herzen voller Blut (d. i. betrübt) verlassen. Wenn du darüber nicht im Klaren bist, wie du gekommen, — wie könntest du das wissen, auf welche Weise du sie verlassen wirst? Der wahre Sufi ist der, welcher, obgleich er das Wesen Gottes er-

---

[1]

ای بدل چون قبلهٔ اسلامیان یعنی حجر   وی برخ چون قبله زردشیان یعنی شرر
روی آتشی رنگ دیدت گویا بر نخل قــد   اندران وادی که آتش دید موسی بر شجر
سنگ خارا مشک سارا آن نهان این آشکار   این کجا اندر حریر وآن کجا اندر قمـــر
با که داری عزمِ رزم ای گلرخ مردم شکار   با که ات آهنِگ جنک ای دلبر مردم شکر
کان کمان قیر گونرا بر کشیدی تابگوش   وین کمند عنبرین را در فکندی تا کمر
مار داری پیش ماه وقیر داری گردِ شیر   لولؤ اندر لاله برگ وشهد ناب اندر گهر
خوشهٔ درّیت بینم در عقیقین درج درج   شوشه سیمیت بینم در حریرین جامه در
خوشهٔ درِّ تو پیدا از عقیق آبـــــدار   شوشه سیمِ تو پنهان در حریر شوشتر

kannt hat, kein Wort spricht und sein Geheimniss mit sich ins Grab mitnimmt. Derjenige, der den Wein der wahren Kenntniss gekostet hat, und nichts gesprochen. Diese Entdeckung hat er ins Grab mitgenommen und dabei hat er das Schweigen beobachtet. — Wir haben nichts gesehen und viel gesprochen. Glücklich ist derjenige, der als Seher gestorben ist und nichts gesprochen hat.‘[1]

An einer Stelle seines Meθnewî's, Envârî-velâjet, beklagt sich unser Autor über seine verloren gegangene Jugend. ‚Erhebe dich, Hedâjet (der Taχallus des Dichters), hin ist die Jugend! Das Leben hast du auf die Weise, wie du es wohl weisst, verlebt. Die Röthe deines Antlitzes hat der gelben Farbe Platz gemacht. Die Wärme deines Bazars hat sich erkältet. Dein Lebensalter hat das Vierzigste verlassen und nähert sich dem Fünfzigsten. In den Brunnen stieg herab dein kanaanischer Joseph. — Das Fünfzigste hat dir Gewalt angethan (ein schwer zu übersetzendes Wortspiel mit *penǵeh* ‚Faust‘ und *penǵāh* ‚Fünfzig‘). Die Faust (oder das fünfzigste Jahr) wird dich ohne Zweifel belästigen. Dein schwacher Arm hat keine Kraft mehr. Deinen schamlosen Augen gebricht es an Licht. Das Resultat deines Lebens ist die Sünde. Das Ende deiner Würde ist diese Niedrigkeit. Denke nur wohl nach: was haben dir deine fünfzig und paar Jahre ausser Kummer und Sorge gebracht.‘[2]

گورها از شو شهٔ سیمِ تو دارم در بــــــدن　　لعلها از خوشهٔ درِّ تو بارم از بصــــــر
ساج مشکین آندو زلف وعاج سیمین ایندوخد　　ساج مشکِین تو دایم عاج سیمین راسپـــر

Meǵmaʿ el-fuṣeḥâ II, S. 608.

[1]
آندم که تو زجهان خواهی رفـــــت　　خود بادل وجان پر زخون خواهی رفت
چون نیستی اگاه که چون آمـــــدهٔ　　آگاه کجا شوی که چون خواهی رفـــت

Rijâẓ-ul-ʿârifîn, S. 364.

انکس که می زجام یقین خورد ونگفت　　این نشا بخاک همرهش برد ونگفـــت
ما هیچ ندیده صد سخن میگوئیــــم　　خوش انکه بدید سخن مرد ونگفـــت

Rijâẓ-ul-ʿârifîn daselbst.

[2]
خیز هدایت که جوانی گذشت　　عمر بهر شیوه که دانی کذشـــت
سرخی رخسارت زردی گرفـــت　　گرمی بازارت سردی گرفـــت

Ganz episch gehalten ist sein Meθnewî, Xurrem-i-bihišt. In der Schilderung des Zweikampfes ʿAlî's mit ʿOmer-bin-ʿAbdûd beschreibt er die Erscheinung des Letztern wie folgt: ‚Die Armee (nämlich die der Gegner Alî's) hat einen braven Heerführer gehabt, der über das Heer Befehlshaber und General war. Ein löwenherziger Held war er und ein elefantleibiger Kämpfer, Bogengreifer, Dolchzieher und Pfeilschiesser. Du könntest wohl sagen, dass er ein fest im Sattel sitzendes Bergsstück sei, dessen Bewegung das Erdbeben verursacht. Auf seinem Haupte sieht man einen stählernen Helm. Und der Helm nimmt sich dort so aus, wie die Burg auf dem Berggipfel. — Seinen Kopf ziert der glänzende Helm. In Harnisch und Panzer ist sein schwarzer Leib gekleidet. Eine kolossale Gestalt zu Pferde. Seine Gestalt ähnelt dem Berge, seine Statur kann man mit der Säule vergleichen. Sein Haupt und seinen Leib bedecken Panzer und Helm. Vor Zorn zieht er die Augenbrauen zusammen und runzelt die Stirn. Am Gürtel hängt ihm der grosse Säbel, welcher gleich dem Blitze glänzt und wie die Wolke Regen spendet.'[1]

Als das gelungenste Meθnewî Riẑâ Kulî's kann man das Bektâš-Nâmeh bezeichnen. In leicht fliessender und gewählter Sprache wird

---

عمر تو از چل سوی پنجاه رفت   یوسف کنعانت در چاه رفت
پنچه در انداخته در پنجه ات   پنجه وبی شبه کند رنجه ات
ساعد بیزور ترا تاب نیست   دیده بی شرم ترا آب نیست
حاصل عمر تو سیه کاریست   واخر عزّ تو بدین خواریست
نیک نگر کز پس پنجاه واند   چیست بکف جز دل وجانی نژند

Meǵmaʿ el-fuṣeḥâ ii, S. 647.

[1]
سپه را دلیری سپهدار بود   که بر جیش سرهنگ وسالار بود
گوی شیردل پهلوی پیل تن   کمان گیر وخنجرکش وتیرزن
یکی لخت کوهی است گفتی بزین   که از جنبشش بومهن زمین
زپولاد خودی بسرش آشکار   چنان چون دزی بر سر کوهسار
سر خود از مهر روشن برش   سیه تن زخفتان وجوشن برش
هیون هیکلی بر فراز هیون   به پیکر چو کوه بقامت ستون
سرو تن بخفتان وخود وزره   در ابرو زکین چین وبند وگره
نیگون از کمرگاه تیغی سطبر   بتابس چو برق ببارش چو ابر

Meǵmaʿ el fuṣeḥa, S. 666.

darin eine Liebesgeschichte erzählt. ‚Die Jasminbrüstige ging eines Tages im Garten spazieren. — So beginnt die Erzählung von der ersten Begegnung der Liebenden. Sie näherte sich dem Palaste. Sie erstieg den siebenten Balcon des Schlosses. Dieser Balcon der Burg erhob sich höher als der Planet Saturn. Da fiel ihr ein, dass sie von der Höhe des Palastes den König und seinen Hofstaat sehen könnte. Ḥâriθ bewilligte eben eine allgemeine Audienz. Er stand im Saale und an seiner Seite nahmen die Heerführer Platz. Nach ihren Rangstufen waren da aufgestellt die Emire. Vor dem Throne stand Bektâš selbst. Du hättest sagen können, eine Cypresse sei vor dem Throne aufgewachsen. Er war eine schöne, reizende Gestalt. Sein krauses Haar war nach der Art der gefangenen bösen Diebe in Locken gefesselt, welche so krumm waren, wie die sich zusammenziehende Schlange. Seine Lippen waren wie Rubin, seine Zähne wie die Pleiaden. Kraus, falten- und flechtenreich war sein Lockenhaar. Der Elfenbeinplatte glich sein Hals. — Der Preis seines Halses kommt dem Werthe der hundert Throne und ebenso vieler Kronen gleich. Schief trägt er aus Koketterie die Mütze. Nach jeder Seite hin wallen seine hyacinthengleichen Locken herab. Da kam aus der Lauer der Räuber der Liebe hervor und raubte jenem Mondgesichte ihren Glauben und Verstand.‘[1]

[1] سمنبر روزی اندر باغ میگشت   چنین تا از کنار قصر بگذشت
بقصر هغتمین بر شد بایوان   که ایوانش بودی بر ترز کیوان
بخاطر آمدش کز منظر قصر   به بیند بارگاهِ خسروِ عصر
مگر حارث صلای بار داده   بایوان برد وسالاران استاده
بجای خود امیران قوی بخت   همان بکتاش پیش پایهٔ تخت
به پیش تخت گفتی رسته سروی   بزیبای ورعنای تذروی
مسلسل طرّه دزدان طرّار   بجعد گیسوان بپچنده چو مار
لبی چو لعل ودندانی چو پروین   سرزلفی همه بند وهمه چین
کلاه زناز بر سر کج نهاده   بهر سو خرمنی سنبل فتاده
در آمد رهزنِ عشق از کمینگاه   بغارت برد عقل ودین آنماه

Meǵmaʿ el-fuṣeḥâ II, S. 655.

Anzeigen.

E. A. Wallis Budge, *The discourses of Philoxenus, Bishop of Mabbôgh,* edited by —. London 1894. Asher & Co. i. Band: vi und 625 SS. ii. Band: cxcii und 597 SS.

Der so unermüdlich und vielseitig thätige Herausgeber der nestorianischen ‚Historia monastica' beschenkt uns hier abermals mit einem prachtvoll ausgestatteten Doppelbande syrisch-theologischen Inhaltes, welcher, wenigstens in philologischer Hinsicht, das zuerst genannte Werk an Interesse noch übertrifft. Philoxenus oder Xenajas († 523), Bischof von Mabbog (Hierapolis), galt schon bei Jakob von Edessa, neben Efrem, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, als einer der vier mustergiltigen Klassiker der syrischen Literatur;[1] Joseph Simon Assemani, welcher in der *Bibliotheca orientalis* viele Excerpte aus seinen Schriften mittheilt, spricht mit Begeisterung von seinem schönen Stile (scripsit syriace, si quis alius, elegantissime); und die drei auch inhaltlich sehr merkwürdigen Briefe, welche Abbé Martin, Ignazio Guidi und Frothingham herausgegeben haben, konnten dies Urtheil nur bestätigen. Aber erst jetzt, seit der obigen Publication, kann man Philoxenus als syrischen Klassiker in seiner ganzen Grösse würdigen. Die drei anderen Kirchenlehrer, welche ihm Ja-

[1] Auf diese interessante Stelle spielt Budge ii, S. xxix, Z. 19—23 an, ohne jedoch zu erwähnen, dass sie Jakob von Edessa, diesem competentesten Kenner der syrischen Literatur, angehört.

kob von Edessa zur Seite stellt, schrieben theils ausschliesslich, theils vorwiegend, in poetischer Form, welche, zumal bei den Syrern, den Periodenbau nicht zur rechten Entfaltung kommen lässt; und wenngleich das einfache, echtsemitische Satzgefüge des Aphraates ein kostbares Denkmal genuinen, von griechischem Einflusse unberührten, syrischen Geistes ist, so hat doch erst Philoxenus, vermöge der griechischen Bildung, welche er in sich aufgenommen hatte, der syrischen Sprache die ganze syntactische Biegsamkeit und Reichhaltigkeit verliehen, deren sie fähig war, ohne doch je ihrem Genius das Mindeste zu vergeben oder Fremdartiges aufzuzwingen. Seine krystallklare, präcise Diction spiegelt einen wohlgeordneten, überlegten, logisch scharfen und originellen Gedankengang wieder. Die syrische Syntax wird daher künftig, insoweit sie kunstvollere, über die altsemitische Simplicität hinausstrebende und doch noch correcte Bildungen behandelt, vor allem an Philoxenus anzuknüpfen haben. Dass die lexikalische Ausbeute eine verhältnissmässig geringe ist, liegt in der Natur der Sache, da die ascetischen Themata, mit welchen sich die hier vorliegenden Abhandlungen befassen, fast nur auf Worte führen konnten, welche schon in der bisher vorliegenden syrischen Literatur gute alte Bekannte waren.

Diese dreizehn Abhandlungen (über Glauben, Herzenseinfalt, Gottesfurcht, freiwillige Armuth, Fasten und Keuschheit) liefert der erste Band im syrischen Originale, der zweite in englischer Uebersetzung. Für jenes sind zahlreiche Handschriften benutzt, von welchen die älteste vielleicht noch bei Lebzeiten des Autors geschrieben ist. Budge hat jedoch eine um ein oder zwei (in ihrer zweiten Hälfte sogar um drei) Jahrhunderte jüngere zugrunde gelegt, da diese alle Abhandlungen umfasst. Wenn man auch über die Zweckmässigkeit dieses Verfahrens verschiedener Meinung sein kann, so macht es doch praktisch keinen grossen Unterschied, da der Text sehr gut erhalten ist, bessere Lesarten der älteren Handschriften stets wenigstens als Varianten unter dem Texte angemerkt sind, und die englische Uebersetzung die vom Herausgeber für ursprünglich gehaltenen Lesarten befolgt.

Da unser Werk die gänzliche Hingabe an Gott, unter Losschälung von der Welt und Verzicht auf ihre Güter und Genüsse, als die getreueste Durchführung, ja eigentlich als die nothwendige Consequenz, der Lehre Jesu und des von ihm geoffenbarten Heilsweges fordert und darlegt, so würde man es jetzt etwa als eine Anleitung zur christlichen Vollkommenheit bezeichnen. Sehr ähnlich ist der Titel, welchen die ältesten Handschriften, theils als eigentliche Ueber- oder Unterschrift, theils als fortlaufenden Columnentitel, haben: ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܕܘܒܪܐ ܕܓܡܝܪܘܬܐ (,Abhandlungen über den Wandel der Vollkommenheit'). BUDGE entnimmt der von ihm zugrunde gelegten Handschrift (obgleich selbst diese in ihren fortlaufenden Seitenüberschriften den obigen beibehält) einen anderen, durch Umstellung der beiden Stichworte und Verwandlung von ܓܡܝܪܘܬܐ in das sehr ähnliche ܡܪܬܝܢܘܬܐ entstandenen Titel: ܡܐܡܪܐ ܕܕܘܒܪܐ ܕܥܠ ܡܪܬܝܢܘܬܐ (,Abhandlung über den Wandel nach der Unterweisung oder Ermahnung'), was er dann durch Conjectur in ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܥܠ ܡܪܬܝܢܘܬܐ ܕܕܘܒܪܐ (,Abhandlungen über die Ermahnung zum frommen Wandel') verändert. Diese Bevorzugung eines offenbar secundären Titels (dem entsprechend auch der Herausgeber diese Abhandlungen meist ,Discourses upon christian life and character' nennt) hängt, wie es scheint, damit zusammen, dass er die Bestimmung derselben für Asceten (Mönche), soviel ich sehe, nirgends erwähnt und wohl auch nicht ganz klar erkannt hat. Diese Bestimmung tritt in den ersten Abhandlungen über den Glauben, der Natur der Sache gemäss, weniger stark hervor; aber in den folgenden werden die Angeredeten wiederholt auf das Deutlichste als Mönche (ܕܝܪ̈ܝܐ ... ܝܚܝ̈ܕܝܐ ... ܐܒܝ̈ܠܐ ... ܢܙܝ̈ܪܐ ... ܒܢܝ̈ ܩܝܡܐ ... ܐܣܟܝܡܐ ܗܘܐ) bezeichnet; sie werden den in der Welt Lebenden gegenübergestellt; es wird erwähnt, dass sie das härene Mönchsgewand tragen, kein Eigenthum besitzen dürfen und zum Cölibat, zur Enthaltung von Wein und Fleisch verpflichtet sind.[1] Man vergleiche z. B. I, 121—122

[1] Nicht hierher gehört jedoch das von BUDGE mit ,in the monastery' übersetzte ܒܟܣܐ ܕܝܪ̈ܐ (I, 125 = II, 120), welches nur eine Anspielung auf Psalm 10, 8 ist und das hebräische חצרים wiedergibt.

= ii, 116—117; i, 136—137 = ii, 130—131; i, 309—310 = ii, 295—296; i, 441—442 = ii, 423.

Uebrigens könnte sich der Herausgeber, nicht mit Unrecht, darauf berufen, dass Philoxenus über die allgemeinkirchliche Lehre vom gebotenen Guten und nur angerathenen Besseren hinausgehend, wirklich nur in dem Asceten einen wahren Jünger Jesu, einen eigentlichen Christen erblickt. Nach ihm ist Vollkommenheit in der Welt einfach unmöglich; der durch Christus eingesetzten Heilsordnung ist die thatsächlich durchgeführte Entsagung der Welt, wozu der Verzicht auf Eigenthum und Ehe gehört, eigentlich wesentlich, wird jedoch, infolge einer nothgedrungenen Concession an die menschliche Schwäche, nicht von Allen gefordert. Der Getaufte befindet sich so lange in einem gleichsam embryonalen Zustande, als er noch nicht, durch Weltentsagung, geistig neugeboren wird. Vgl. i, 222 ff. = ii, 214 ff.; i, 257 ff. = ii, 247 ff.; i, 304 ff. = ii, 290 ff.; i, 565 ff. = ii, 537 ff. Merkwürdig ist, nebenbei bemerkt, die grosse Aehnlichkeit mit des unserem Autor überhaupt geistesverwandten Grafen Leo Tolstoi ‚Nachwort zur Kreutzersonate', in der Ausführung über die Nachfolge Jesu als die Verfolgung eines sich ins Endlose hinziehenden, immer höhere Anforderungen stellenden, Ideales (i, 342—343 = ii, 327—328). Doch zur näheren Erörterung und Würdigung dieser sehr originellen, mit Geist, Scharfsinn und Klarheit durchgeführten, von einem hohen religiösen Ernste beseelten Gedankengänge ist hier nicht der Ort, und müssen wir uns damit begnügen, die Aufmerksamkeit der Dogmenhistoriker darauf zu lenken.

Die Eigenschaft unseres Autors als gewaltigen Rufers im Streite für den Monophysitismus tritt in diesen Abhandlungen, selbst in der zweiten und dritten (über den Glauben), ziemlich in den Hintergrund, da die Frage nach einer oder zwei Naturen in Christo für die dogmatische Fundamentirung der christlichen Ascese von geringerer Bedeutung ist. Jedoch geisselt die zehnte Abhandlung, in breiter Ausführlichkeit und offenbar persönlich zugespitzt, behäbige, ruheliebende Kirchenmänner mit Gourmandneigungen, welche die ihnen untergebenen oder befreundeten Mönche vom dogmatischen und

kirchenpolitischen Kampfe, als für die innerliche Sammlung und das ascetische Streben störend, abzuhalten suchten, während sie dann wieder die Abtödtung als minderwerthige Aeusserlichkeit hinstellten. Ueber einem Zuge dieses Gemäldes hat in der Ausgabe ein eigenthümlicher Unstern gewaltet; nämlich I, S. 389, Z. 8—9 = II, S. 372, Z. 11—12 heisst es: ܘܚܒܝ̈ܒܝܢ ܠܗ ܬܪ̈ܬܝܢ ܒܥ̈ܝܢ ܝܬܝܪ ܡܢ ܥܬܝܩܬܐ ܘܚܕܬܐ. Für ܒܥ̈ܝܢ bietet nun das Druckfehlerverzeichniss das richtige ܒܝ̈ܥܝܢ, also *bê'în* (westsyrisch *bî'în*). Es ist demnach zu übersetzen: ‚zwei Eier sind ihm lieber als das alte und neue Testament'; nicht mit Hinzufügung eines Suffixes aus eigenen Mitteln: and [his] two testicles are more dear unto him than the Old and New Testaments. So könnte etwa ein Tertullian schreiben; ein syrischer Schriftsteller wird selbst auf die Brandmarkung dogmatischer Gegner verzichten, wenn sie nur durch so drastische Mittel zu erreichen wäre.

Uebrigens lehrt uns BUDGE in der Einleitung zu dem Uebersetzungsbande auch Philoxenus als Dogmatiker und Polemiker kennen, indem er folgende Schriften desselben im syrischen Originale, einige auch mit englischer Uebersetzung, abdruckt: 1. Antwort, wenn man nach seinem Glauben gefragt wird; 2. Anathematismen gegen das Concil von Chalcedon; 3. Zehn Kapitel gegen diejenigen, welche unseren Herrn theilen; 4. Zwölf Kapitel gegen diejenigen, welche zwei Naturen und eine Person in Christo lehren; 5. Anathematismen und Glaubensbekenntniss für *Nestorianer* (so nennt Philoxenus auch die Katholiken), welche sich bekehren wollen (bei BUDGE mit der nicht sachgemässen Ueberschrift: Against every Nestorian); 6. Zwanzig Kapitel gegen Nestorius; 7. Ueber verschiedene Häresien. Ausserdem enthält die Einleitung ausführliche Erörterungen über Leben, Lehre und Schriften des Philoxenus, über die Handschriften seines ascetischen Werkes, von welchen auch Facsimilia mitgetheilt werden, eine Vergleichung seiner Bibelcitate mit der Peschita, eine ausführliche Inhaltsangabe der dreizehn ascetischen Abhandlungen und, als Pendant zu der zweiten und dritten, die des ältesten syrischen Kirchenvaters Aphraates über den Glauben in englischer Ueber-

setzung (zum ersten Male ins Deutsche übersetzt vom Berichterstatter in den *Ausgewählten Schriften syrischer Kirchenväter,* Kempten, 1874).

Alles dies, wie auch Text und Uebersetzung selbst, bezeugen, wie bei Budge gar nicht anders zu erwarten ist, seine gründliche Kenntniss der syrischen Sprache und seine seltene Vertrautheit mit ihrer, nicht nur gedruckten, sondern auch handschriftlichen Literatur. Kleine Versehen sind natürlich in einem so umfangreichen Werke nicht ganz zu vermeiden. So ist i, S. xlv, Z. 6 nicht Leontius, sondern Valentinus gemeint (das *Vav* ist nicht Copula, sondern gehört zum Namen). Bd. i, S. xlvi, Z. 6 ist Barçauma nicht der Monophysit, sondern der nestorianische Bischof von Nisibis. Bd. ii, S. 372, Z. 24 hätte ܒܘܪ̈ܟܐ nicht durch ,blessings', sondern durch ,Kniebeugungen' übersetzt werden sollen. Bd. ii, S. 427, Z. 25 wäre ܒܦܪ̈ܨܘܦܐ ܗܠܝܢ statt ,by the person of these things' zu übersetzen: ,durch solche Vorwände (Scheingründe).' Bd. ii, S. 432 = i, S. 451 beruht die Ausführung über das Manna auf Sap. xvi 20—21. Bd. i, S. 369, Z. 13 lies ܕܪ̈ܫܐ statt ܕܪ̈ܫܐ; das Versehen lag sehr nahe, da in alten Handschriften unverbundenes *Schin* schwer von *Jod* mit *Schin* zu unterscheiden ist.

Ein deutsches Sprichwort sagt zwar, dass wer im Rohre sitzt, gut Pfeifen schneiden hat; aber nicht jeder benützt seine Gelegenheit so eifrig und erfolgreich, als der gelehrte Hüter der unvergleichlichen syrischen Schätze des britischen Museums.

G. Bickell.

J. Ehni, *Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama,* von —. Leipzig. Harrassowitz. 1896. SS. 163.

Wie bei so vielen, um nicht zu sagen allen Gottheiten des vedischen Pantheons, ist es auch für den in der späteren Mythologie als Todesgott auftretenden Yama äusserst schwierig, seine ursprüngliche Natur festzustellen. Diese Schwierigkeit ist in dem Wesen der vedischen Religion begründet, in der ganze Reihen von Namen mit einander vertauscht werden, ohne dass es selbst der aufmerksamsten

Forschung gelingen will, in jedem Falle zu entscheiden, ob auch die dahinter stehenden Persönlichkeiten identificirt werden sollen oder nicht. Was Yama betrifft, so geht die verbreitetste Ansicht dahin, dass er ursprünglich der erste Mensch war, der durch seinen Tod den andern den Weg ins Jenseits wies. Dieser Auffassung war der Verfasser des vorliegenden Buches schon in einer früheren Schrift (*Der vedische Yamamythus,* 1890) entgegengetreten, und die vorliegende ist nur eine zusammenhängendere Darstellung aller seiner Argumente. Nach Ehni haben wir drei historisch aufeinander folgende Entwicklungsstadien zu unterscheiden, nämlich Yama als Sonnengott, als irdischer Agni, als Mensch. Für die erste Identification bringt der Verfasser ein so reiches, wohlgeordnetes Material bei, dass — und darin sehen wir das Hauptverdienst seiner Arbeit — dieselbe fortan ausser allem Zweifel steht; aber der weiteren Argumentation, dass dies die älteste Conception des Gottes sei, vermag ich mich nicht anzuschliessen. Ehni macht selbst (S. 149) darauf aufmerksam, dass die Vorstellung Yama's als Menschen nur vedisch, aber nicht nachvedisch sei, und dass die identische Auffassung des avestischen Yima dieser Vorstellung ein hohes Alter verbürge. Diese beiden Gründe sprechen meiner Ansicht nach unwiderleglich dafür, dass wir von Yama = Mensch auszugehen haben und dass die Gleichstellung mit dem Sonnengotte einer späteren Epoche angehört. Wenn Ehni (S. 21) behauptet, dass es kein sicheres Beispiel im Rigveda gäbe, dass ein Mensch zu einem Gotte geworden wäre, so gilt mit wohl noch grösserem Rechte dieselbe Behauptung für den umgekehrten Fall, den er für Yama statuirt (S. 154).

Dagegen bin ich vollkommen seiner Meinung, wenn er (S. 104) in der ‚Doppelnatur' einen charakteristischen Zug Yama's sieht, insoferne nämlich die schwarze Nachtsonne der Zwillingsbruder der lichten Tagessonne ist,[1] und in diesem Sinne glaube ich, dass das Zwillingspaar Yama-Yamī von den Zwillingsbrüdern Yama-Yama verdrängt werden konnte (vgl. S. 154).

---

[1] Ehni sieht den Zwillingsbruder im Opferagni (S. 41).

Sehr ansprechend werden die Sārameyau als Windgötter erklärt (S. 85, 87) und Vivasvat als Lichthimmel (S. 157 ff.), und ich kann diese Anzeige nicht schliessen ohne meiner Ueberzeugung Ausdruck zu leihen, dass wir nur durch solche bis ins kleinste Detail liebevoll ausgeführte Monographien zu einem richtigen Verständniss der indischen Mythologie gelangen werden.

W. Caland, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benützung handschriftlicher Quellen,* dargestellt von —. Amsterdam. 1896. SS. xiv und 191. (Aus den Verhdl. d. k. Ges. d. Wiss. zu Amsterdam.)

Die hohe Verehrung, welche die Todten bei den Indern geniessen, bildet ein charakteristisches Merkmal der Religion dieses Volkes, und es ist deshalb erklärlich, dass das Ritual, welches derselben nach aussen hin Ausdruck verleiht, mit der Zeit immer verwickelter wurde, zumal ein Mehr des Ceremoniells die Garantie dafür zu erhöhen schien, dass der Verstorbene aus dem für ihn peinlichen und für die Hinterbliebenen gefährlichen Zustand eines *preta* erlöst werde (S. 79). Ein grosser Theil der Gebete, die dabei zur Verwendung kommen, ist in den Saṃhitās enthalten, und Roth hatte deshalb den Versuch unternommen, den Bestattungsritus nach dem blossen Text des Rigveda zu reconstruiren. Es ist selbstverständlich, dass er damit auf einen Holzweg gerieth, und an dem etwas harten Urtheil, das der Verfasser der vorliegenden Abhandlung über diesen Versuch fällt, wird sich nicht viel abmarkten lassen. Im Gegensatz hiezu stellt sich Caland auf den einzig richtigen Standpunkt, nämlich die Ritualtexte selbst durchzuarbeiten; von denen, nebenbei gesagt, die Mehrzahl bloss handschriftlich vorliegt.

Das Buch zerfällt in vier Capitel: die Verbrennung, das Sammeln der Knochen, die Sühne, das Grabdenkmal, von denen jedes wieder eine Anzahl von Paragraphen umfasst, im Ganzen 114. Auf Grund der bis in das kleinste Detail eingehenden Durcharbeitung seines Materials ist es dem Verfasser gelungen, eine Anzahl von bis jetzt falsch übersetzten Mantras richtig zu deuten (siehe S. 43, 46, 59),

wobei ich besonders das Ergebniss hervorheben will, dass *aja* in der Stelle Rv. x, 16, 4 nur ‚Bock', aber nicht ‚ungeboren' bedeutet (S. 61). Ebenso dürften die Erörterungen über den Brahmamedha (S. 96) allgemeines Interesse erwecken. Sehr dankenswerth sind ferner die stetigen Hinweise auf die modernen Todtengebräuche, wie sie jetzt in Indien üblich sind, sowie die vom Verfasser (S. 171—179) versuchte Deutung des Ursprunges einer ganzen Reihe von Ritualhandlungen.

Der Unterschied zwischen dem Śrauta- und Gṛhya-Ritual, resp. dem Āhitāgni und Anāhitāgni hätte meines Erachtens schärfer hervorgehoben werden sollen; auch lässt die Ausdrucksweise des Verfassers hie und da zu wünschen übrig.

R. Schmidt, *Der textus ornatior der çukasaptati.* Stuttgart. Kohlhammer, 1896. SS. vi u. 70.

Gleichwie die verwandte Fabelsammlung des Pañcatantra sind uns auch die ‚Siebzig Erzählungen des Papageis' in einer doppelten Recension, einer einfacheren und einer ausführlicheren, erhalten.[1] Von der ersteren hatte der Verfasser der vorliegenden Abhandlung vor einigen Jahren eine Ausgabe sammt Uebersetzung publicirt und er hatte die Absicht, dasselbe auch mit dem textus ornatior zu thun, musste dies jedoch, wie er in der Vorrede angibt, aus Mangel an genügendem Material vorläufig unterlassen.[2]

Als Vorarbeit, aber auch nur als das, mag die vorliegende Abhandlung gelten, die man eigentlich nur mit dem textus simplicior in der Hand zu lesen und zu verstehen im Stande ist. Der Verfasser gibt nämlich bald eine wörtliche Uebersetzung des ausführlichen Textes, wozu er häufig noch das Original beifügt, bald begnügt er sich mit Verweisungen auf den einfacheren Text oder einer kurzen

[1] Sollte dies nicht mit ähnlichen Gepflogenheiten buddhistischer und jainistischer Autoren zusammenhängen?

[2] In den 1893 und 1894 erschienenen MSS.-Catalogen von Madras und Jammu finde ich Handschriften dieses Werkes verzeichnet, über deren Werth oder Unwerth ich natürlich kein Urtheil habe.

Inhaltsangabe. Es wäre wohl passend gewesen, diese beiden Elemente durch verschiedenen Druck zu sondern. Die Phrase '*tṛṇasyāpi vittim ayaṃ nārhati*' (p. 15) bedeutet nicht: ,Ein Mann ohne Geld kann nicht einmal Stroh erwerben,' sondern ,ein Armer ist keinen Strohhalm werth', vgl. *na tvā tṛṇaṃ manye* ,ich achte dich keinem Strohhalm gleich'.

Graz. J. Kirste.

Fr. Hirth, *Ueber fremde Einflüsse in der chinesischen Kunst*. München und Leipzig, G. Hirth's Verlag. 1896.

Hirth, ein ebenso unermüdlicher als berufener Kämpfer für eine richtige Würdigung der chinesischen Studien, schickt im vorgenannten Werke einen concisen Vorläufer zu seiner grösseren Arbeit über die Geschichte der chinesischen Kunst in die Welt.

Im Eingange desselben wendet er sich zunächst gegen jene Anschauungen über das Studium des Chinesischen, welche vor allem in Deutschland von gewisser Seite propagiert werden, die auf irgend eine Weise diesbezüglich zu einer präponderirenden Stellung gelangte, ja gleichsam als Orakel — wenn auch ohne Grund, wie Hirth an mehreren Stellen nachweist — befragt wird, falls es sich um chinesische Dinge an deutschen Universitäten handelt. Hirth steht sicher und fest auf dem einzig richtigen Standpunkt, dass für die chinesische Sprache und Literatur allein, ein Europäerleben kaum zu deren gründlichen Erfassen ausreicht und daher das Studium dieser Sprache als Hauptfach, ohne heterogene Beimischung, wie etwa das eingehende Studium anderer Sprachen, betrieben werden soll. Jede weitere eingehende oder gleichwerthig sein sollende Beschäftigung mit andern Sprachen kann bezüglich des Verständnisses im Chinesischen nur zu einer Halbheit führen.

Die Resultate, welche im obgenannten Werkchen niedergelegt werden, sind, wie ich aus bester Quelle versichern kann, das Ergebniss jahrelangen Forschens, wenn dies auch nicht ausdrücklich erwähnt erscheint. Dies wird und muss jeder erkennen, der wirklich

mit den chinesischen Verhältnissen und den bei solchen Arbeiten auftretenden Schwierigkeiten vertraut ist.

Bezüglich der ältesten Zeit bis zum Jahre 115 v. Chr., welche HIRTH die Periode der spontanen Entwicklung nennt, wird darauf hingewiesen, dass die bildende Kunst der Chinesen von ihrem ersten nachweisbaren Auftreten bis zum 3. Jahrh. v. Chr. einen ausgeprägten nationalen Charakter trug und vielfältig in stilisierten Darstellungen symbolischen oder mythologischen Inhalts aus der Thier- oder Pflanzenwelt gipfelt. Die Kunst bleibt sich innerhalb der langen Zeit vom Anfang des 2. Jahrtausend v. Chr. bis in die letzten Jahrhunderte vorchristlicher Zeit gleich.

Bei dem nun folgenden Umschwung in derselben sucht HIRTH in der Ornamentik einer Reihe reichverzierter Metallspiegel den Schlüssel bezüglich eines fremden Einflusses zu finden. Hier wird man auf Schritt und Tritt durch die bekannte Meisterschaft HIRTH's bei Lösung derartiger Fragen gefesselt. Um nur eines Falles zu erwähnen, so sucht HIRTH in dem Namen der durch ihre Weintraubenornamente an den Dionysus-Cultus gemahnenden Metallspiegel, nämlich Hai-ma-p'u-t'au-kien (海 馬 葡 萄 鑑) mit Rücksicht darauf, dass p'u-t'au als Lehnwort für ‚Weintraube' ausser jedem Zweifel ist, hingegen Hai-ma, eine Bezeichnung für Hippocampus oder Seehund, nach seiner Bedeutung in den Ornamenten nicht gerechtfertigt erscheint, letzteres als Transcription eines Fremdwortes zu bestimmen. Welches das ursprüngliche Wort gewesen, wird in weiser Vorsicht nicht endgiltig entschieden. HIRTH sieht vorläufig den Namen als Transcription eines Doppelausdruckes an, in dem das êranische und griechische Element des Dionysos-Cultus zum Ausdruck kommt in den Namen Haoma und βότρυς, wovon die erstere Beziehung sehr problematisch, die letztere Etymologie für viel wahrscheinlicher gehalten wird. HIRTH will hiebei durchaus nicht das griechische βότρυς als das eigentliche directe Lehnwort hinstellen, da er ja selbst der Thatsache ausdrücklich erwähnt, dass die Chinesen die Traube oder Rebe aus Ta-yüan (das heutige Ferghana und nicht, wie v. RICHTHOFEN infolge von Schlüssen aus unrichtigen Thatsachen will, das

heutige Osch, vgl. pg. 19 ff.) erhielten. Deshalb kann man wohl nichts gegen diese Hypothese einwenden.

Bezüglich des griechisch-baktrischen Einflusses auf die chinesische Kunst — wie Hirth zeigt — noch lediglich auf Vermuthungen angewiesen, welche sich aus der Gleichzeitigkeit eines Umschwunges im Kunstgeschmack mit der Ausbreitung chinesischer Macht in der Richtung nach Westasien ergeben, findet man hingegen schon sichern Boden seit der Einführung des Buddhismus im Mittelreich, ein Ereigniss, das trotz v. Richthofen's Ansicht, welche auf einer geographischen Verwechslung zweier ähnlich genannter Volksstämme (vgl. p. 30 d. Schr.) fusst, nicht vor 61 n. Chr. eingetreten sein kann. Buddhistische Einflüsse sind daher, sagt Hirth mit Recht, kaum vor Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu erwarten. Hirth geht in diesem Abschnitt sowie in den folgenden alle ihm zugänglichen Hilfsmittel durch, um zu endgiltigen Ergebnissen zu kommen. Den gewiegten und umsichtigen Sinologen wird man auch in diesen Auseinandersetzungen selbstverständlich mit Vergnügen erkennen.

So ist denn mit dieser Schrift Hirth's der erste wirkliche Schritt zu einer Geschichte der chinesischen Kunst geschehen, weil eine solche nur von einem Sinologen auf Grund der Originalquellen bearbeitet werden kann. Kunsthistoriker mögen noch so überraschende und scheinbar treffende Schlüsse bezüglich der chinesischen Kunst machen, so werden ihre Ausführungen im allergünstigsten Falle doch nicht mehr sein können als geistreiche Hypothesen, die später auf Grund des vom Sinologen beigebrachten und einzig richtig erfassten Quellenmateriales in nichts zerfallen dürften.

Nicht nur für die engsten Fachkreise ist Hirth's Arbeit von Interesse und Bedeutung, sondern auch für den Laien, und es wäre nur zu wünschen, dass auch in den Nichtfach- und Laien-Kreisen von derselben Notiz genommen werde. Die Darstellung nämlich ist fesselnd und das wissenschaftliche Material in eine Form gebracht, welche sicher auch das Interesse des Laien rege halten wird; hiezu kommt noch ein überaus werthvoller Anhang mit der chronologischen Reihenfolge einiger für die chinesische Kunstgeschichte wichtigen Thatsachen.

Daher wird es dem Büchlein gewiss gelingen, wie Hirth wünscht, den Freunden exotischer Kunst die in unverdienter Weise neben der japanischen vernachlässigte chinesische Kunst näher zu rücken; wurzelt doch zum grossen Theile japanische Kunst in der chinesischen.

Gustav Schlegel, *Die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmal in Kara Balgassun.* Uebersetzt und erläutert. (*Mémoires de la société Finno-Ougrienne* ix, Helsingfors 1896.)

Hätte es noch überhaupt eines Beweises für die Wichtigkeit und Bedeutung des chinesischen Gesetzes vom Parallelismus im Satzbau dieser Sprache bedurft, dann wäre derselbe nicht besser zu machen gewesen, als durch die epochale Restaurirung und Uebersetzung der wichtigen Inschrift von Kara Balgassun, welche G. Schlegel uns gleichsam als Schlussstein zu seinem ‚*Loi du parallélisme*' bescheert hat. Ohne Letzteres wäre es nie und nimmer möglich gewesen, die Zusammengehörigkeit der beiden Fragmente ii und iii nachzuweisen, da zwischen denselben ein Streifen fehlt, auf dem je vier Zeichen gestanden haben müssen (p. vii, Einl.). Die Inschrift beansprucht umso mehr Beachtung, als durch dieselbe der Beweis geliefert wird, wann und wie der Nestorianismus zu den Uiguren eingeführt wurde (p. x, Einl.). Wir ersehen ferner aus derselben vieles bezüglich der Terminologie des Nestorianismus im Chinesischen (p. 43—69, 122—123), wie z. B. bezüglich des Ausdruckes 法師, von dem Schlegel (p. 48) sagt, derselbe werde ‚in der buddhistischen Terminologie für jeden öffentlichen Lehrer einer Religion (Eitel, *Sanscrit-Chinese Dictionary,* S. 156 A) gebraucht. Dies beweist aber nichts für eine buddhistische Auffassung, da auch die Nestorianer die ganze buddhistische Terminologie übernommen haben'. Wir begegnen in dieser Schrift denselben Fehlern wie in der ‚Nestorianischen Inschrift von Si-ngan' (p. xii, xiii, Einl.), was bezüglich des Verfassers dieser Inschrift von Kara Balgassun vermuthen lässt, dass er selbst ein Nestorianer gewesen ist.

Mit welcher Umsicht und mit welch sorgsamer Benützung aller Finessen der chinesischen Verfasser von Lapidar-Inschriften SCHLEGEL Schritt für Schritt sicher zu seinem Ziele schreitet, kann auf jeder der 141 Seiten starken Schrift ersehen werden. Freilich erfordert dies Zeit, mühsame Nachforschung, Geduld, Ausdauer; aber ohne diese Eigenschaften kann man bei der Eigenthümlichkeit des chinesischen Sprachbaues in solchen Fällen nicht ohne die grösste Gefahr für falsche Auffassung und Uebersetzung vorgehen. Vollkommen begreifen wird man bei diesen Verhältnissen, wenn SCHLEGEL sagt (p. xv, Einl.): ‚Wirklich wissenschaftlich, lexicalisch und historisch begründete Verbesserungen werde ich stets dankbar anerkennen; ich kann aber keine auf persönlicher Auffassung beruhende, wissenschaftlich unbegründete oder nicht durch Belege aus den chinesischen Wörterbüchern oder Geschichtsforschern bestätigte variae lectiones oder Mäkeleien berücksichtigen.'

Man muss es SCHLEGEL Dank wissen, dass er die türkischen Namen neben die chinesische Transcription gesetzt, zumal die Erkennung ersterer mangels der türkischen Controltexte, nicht wegen Unzulänglichkeit der chinesischen Transcription, wie man öfter glauben machen möchte, bedeutende Schwierigkeiten verursacht hat. In allem und jedem haben wir eine wahre Fundgrube für die chinesische Forschung in dieser Arbeit SCHLEGEL's vor uns und einen weiteren Beleg für die Wichtigkeit chinesischer Quellen für die Geschichte des übrigen Asiens.

Wer daher wissen will, wie das Chinesische behandelt werden muss und welche Wichtigkeit chinesische Quellen beanspruchen, ferner wer auf diesem Felde mitzuarbeiten beabsichtigt, der studiere die Arbeit G. SCHLEGEL's über ‚Die chinesische Inschrift auf dem Uigurischen Denkmal zu Kara Balgassun'.

A. GUELUY, *L'insuffisance du Parallélisme prouvée sur la préface du Si-iu-ki contre la traduction de* M. G. SCHLEGEL, Louvain 1896.

GUELUY unternimmt es in dieser Schrift, welche er mir zuzusenden die Freundlichkeit hatte, gegen die Schrift SCHLEGEL's ‚*Loi*

du parallélisme' trotz der anerkennenden Besprechungen durch Legge und Chavannes zu Felde zu ziehen. Jedenfalls erwartet er, dass seiner Schrift in dieser Zeitschrift Erwähnung geschehen wird, nachdem auch Schlegel's Werk hier angezeigt wurde. Nur aus diesem Grunde konnte ich mich zu den folgenden Bemerkungen entschliessen.

Mit Rücksicht auf das oben Erwähnte, sollte man glauben in dem Buche eine wahre Rüstkammer wirklich wissenschaftlich begründeter, durch Belege aus den chinesischen Wörterbüchern und Autoren gestützter Gegenargumente gegen Schlegel zu finden; leider aber dürfte der Leser in diesem Falle sich sehr enttäuscht fühlen.

Wie vorauszusehen war, stösst sich Gueluy an den Worten ,fantaisie, imagination' etc., welche Schlegel als zarte Umschreibung gebrauchte, weil die nackte Wahrheit viel zu scharf klingt. Er findet deswegen die Schreibweise Schlegel's nicht akademisch, bedient sich aber selbst einer Sprache, die man eher überall anders als nur bei Geistlichen erwarten sollte.

Gueluy dürfte, nach der ganzen Schrift zu schliessen, in der Hitze des Kampfes das thatsächliche Gesetz des Parallelismus im chinesischen Sprachbau etwas aus den Augen verloren haben, sonst bliebe es unverständlich, wie er die Beispiele auf Seite xx—xxvi anführen konnte. Es macht diese Anführung denselben Eindruck, als wollte man z. B. die Nichtexistenz der Multiplicationsregel $2 \times 3 = 6$ dadurch beweisen, dass man sagt $2 + 4 = 6$.

Nicht glücklich war es von Gueluy, seine Uebersetzung ,Duc de l'Empire' im Titel der Vorrede des *Si-iu-ki* (s. *Loi* . . . p. 5, *l'insuffisance* p. xvi) durch Hinweis auf Mayers' *The chinese gouvernement* No. 21—24 rechtfertigen zu wollen, weil Mayers die einzelnen Würdenträger dort durch ,imperial duke' bezeichnet. Abgesehen von der Incongruenz der beiden Bezeichnungen, der englischen und französischen, wird jeder, der den chinesischen Stil kennt und den Titel der Vorrede des *Si-iu-ki* ansieht, Gueluy's Uebersetzung nicht beipflichten können. Müsste doch sonst Gueluy des Ausdruckes ,österreichischer Herzog' (duc autrichien), dessen chinesisches Aequivalent ao-kuo-kong ist, sich entschlagen und nach seiner Uebersetzung, im

Gegensatz zur Praxis, behaupten, ao-kuo-kong sei: Reichsfürst Au (Ao, Duc de l'Empire). Mit seiner Behauptung, um noch ein anderes Beispiel über die Art seiner Argumente zu bringen, bezüglich tao-jenn (p. LII) hat er gleichfalls kein Glückslos gezogen. Er sagt: ,Notre Préface nous apprend que le Bouddhisme du temps avait renchéri sur celui de Fa-hien; or, A. Remusat et Klaproth sont d'accord à nommer Fa-hien un tao-jenn; et M. Schlegel trouve qu'il est ridicule de parler ici de Taoïsme.' Wusste er nicht, dass tao-jenn (道 人) Buddhist bedeutet und nicht Taoïst (wofür tao-sze 道 士 gebraucht wird), so hätte ihn schon ein Blick in Giles' *Dictionary*, p. 1068, Spalte 1, 10. Citat darüber belehrt, wo zu lesen: 道 人 Buddhists — a term in use down to the fifth century A. D. oder Wells-Williams' *Dictionary*, p. 867, 1. Spalte unten, wo es heisst: ,in early times up to A. D. 500, the Buddhists called themselves 道 人 men [seeking for] reason or intelligent men, denoting thereby their aspirations after pu-ti (Sanscrit boddhi) intelligence.'

Unter diesen Verhältnissen dürfte man wohl annehmen, dass es klüger gewesen wäre, wenn Gueluy seinen zehnjährigen Aufenthalt in China verschwiegen hätte; denn der Aufenthalt in China beweist an sich wohl kaum, dass man die chinesischen Stilgesetze und die Compositionsweise der Chinesen kennen müsse, wie es denn thatsächlich Europäer in den Vertragshäfen gibt, welche nicht einmal von der chinesischen Umgangssprache eine dunkle Vorstellung besitzen. Wenn Gueluy vielleicht der Ansicht sein sollte, im Chinesischen mache sich die Sache ebenso einfach, wie etwa z. B. bei den classischen oder europäischen Sprachen beim Uebersetzen, dass man nur eines von Europäern verfertigten Wörterbuches bedürfe, oder dass die heutige chinesische Umgangssprache für das Verständniss der chinesischen Literatur ausreiche, dann braucht für ihn das Pei-wen-iün-fu allerdings nicht zu existiren und dann ist es auch wahrscheinlich, dass er während der zehn Jahre seines Aufenthaltes in China nie Gelegenheit hatte zu bemerken, dass die chinesischen Literaten selbst sich dieses Monumentalwerkes bei ihren Arbeiten bedienen.

Es mag der mit den chinesischen Verhältnissen vertraute Leser selbst urtheilen, was GUELUY bewiesen hat. Wahrscheinlich dürfte jeder zu dem Schlusse kommen, dass, trotz ihres Titels, GUELUY's Schrift die Existenz des Gesetzes vom Parallelismus im chinesischen Sprachbau evident beweist, und dass dieses Gesetz im Chinesischen dieselbe Stelle einnimmt, wie der Pythagoräische Lehrsatz in der Mathematik. F. KÜHNERT.

Life of BRIAN HOUGHTON HODGSON, by Sir W. W. HUNTER. London (MURRAY), 1896.

BRIAN HOUGHTON HODGSON was born in 1801 and died in 1894. He went out to India as a civil servant in 1818 and remained there till 1843, when he left the service. After a visit to England he returned in 1845 to pursue his researches and did not finally quit India till 1858. The rest of his life was spent in the occupations of an English country gentleman, varied by occasional residence in the South of France during the winter months. He filled up his leisure by revising and republishing some of his earlier essays. Sir W. HUNTER devotes the greater part of the biography to a narrative of his official career dismissing the period 1845—58 in a single chapter, the xth, and rapidly summarising the years from 1858 to 1894 in the concluding xvth chapter.

The chapters XI—XIV are designed to exhibit his activity as a scholar, man of science, and champion of vernacular education, and are supplemented by very full lists of his MSS. collections, of his papers and essays, and his contributions to zoology.

HODGSON's boyhood and school life are given with somewhat inordinate detail. He came of a longlived stock, and an inherited vitality, backed by an abstemious diet with open air exercise in the Indian uplands, carried his sensitive constitution through the disorders inseparable from the climate of Hindostan. Launched as a boy of 18 in the society of Calcutta, his recognised abilities, good looks and social qualities won him friends at once, whose support determined

his future career. Fever and liver complaints, which were his bane for years, at once threatened his life. By special favour the boy of 19 was appointed assistant to Traill, who was engaged in restoring to order the district of Kumaun devastated by a Gurkha misgovernment for 24 years, which had caused the abandonment of 2000 villages.

Here at an elevation of 4000 feet and surrounded by magnificent mountain scenery, where lofty peaks rise to 25,000 feet, Hodgson's work obliged him to pass from village to village over rough hillside tracks, and to cross ravines on light bridges of frail construction, failing which the traveller was swung across in a basket running on a rope. From this novel and invigorating life, he was transferred to Nepal in 1820, and at the capital Kathmandu, he remained with the briefest of intervals till 1843. The prospect opened to him of a brilliant career in the centre of Anglo-Indian politics at Calcutta once more faded away before the alternative of the physician: "six feet underground, . . . or a hill appointment."

In Nepal the greater part of his stay passed in "a gentle monotony", till the fears of a Nepalese invasion caused Hodgson, under the direction of the Governor General, Lord Auckland, to intervene in support of the peace party, who opposed hostilities with the British. A courageous act of Hodgson's in protecting a British subject at imminent risk to his own person brought about a crisis. The new Governor General Lord Ellenborough reversed the policy of his predecessor, decided that absolute abstention must be the rule for the British Resident at the Nepalese Court, and withdrew Hodgson from his post, where he had been engaged as assistant, and for the last ten years as Resident in the capacity of envoy to the sovereign. Hodgson felt himself aggrieved and left the service (1843).

The round of existence for an Anglo Indian official is for the most part uniform. But doubly so for Hodgson, as in Nepal he was confined to an upland valley, 16 miles long. Occasionally in the hot season, he was permitted to occupy a dwelling high up on a narrow ridge in a fresher air, but in a situation so limited, that "a lusty

bound from my own door", would have carried him far down into the valley on either side. As the biographer enlivened the account of the two years (1819—20) in Kumaun by interesting local and economical details, so also here in the narrative of the life at Kathmandu, Sir W. Hunter has interwoven an account of the political factions of Nepal full of high and tragic interest. The personages too in this series of dramas are most aptly characterised,—the weak and intemperate sovereign, a prey to his contentious queens, his son and his ministers, who dominate and insult him. Hence murders and executions little less than murder, confiscations and wholesale massacres to extirpate opposing factions. Hatred to the British fanned by the powerful war party, who were supported by an active army 19,000 strong, was the only bond common to most of the rivals. Hodgson's quiet figure moves amid these turmoils, loyally neutral as became his position, till English interests were imperilled. The extent of the peril may be estimated from the fact that a special war census, taken at a time when troubles were thick around the British in Afghanistan and elsewhere, returned an aggregate of 400,000 persons able to bear arms. It was then and has been ever since recognised that Hodgson, by his personal influence and diplomatic skill without any military support, averted a terrible catastrophe to British India.

Sir W. Hunter points out that the internal disorders of Nepal were aggravated after Hodgson's removal, while on the other hand Sir Jang Bahadur, who eventually became the all powerful Minister there, entrusted the heir apparent to the throne to Hodgson's care "to treat as your own son". Hodgson also was the medium through whom, at the crisis of the Mutiny, the forces of Nepal were placed at the disposal of the British Government. This last event took place in 1857. The epoch making labours of Hodgson as a pioneer in Buddhistic research are fully recognised, and interesting details as to his methods are given. But the biographer declines entering into a technical discussion of the abstruse details, as being unsuited to a popular work.

Another part of Hodgson's labours is fully treated: he was the greatest collector of MSS. that ever went to India. Viewed at first

with distrust, he by his abstemious and studious habits acquired a reputation that spread into Tibet and secured him gifts of books and MSS. in Sanscrit and Tibetan. He kept a staff of native assistants at considerable expense to copy MSS., and aid him in research. The study of Buddhism ceased on his leaving Nepal (1843), but he had meantime distributed MSS. to Calcutta, London, Oxford and Paris. His remaining stores he gave away later on. The 147 MSS. sent to Paris were utilised by Burnouf; indeed some of them were copied at the expense of the Société Asiatique under Burnouf's advice. Full lists are given in an appendix to the biography. Hodgson thus by his own researches and by furnishing ample materials to others became the founder of the modern study of Buddhism. Chap. xii "Hodgson and the Hill Races" gives an account of enquiries into the ethnography of the primitive races of India founded on a study of their vocabulary and grammar. Here he was a pioneer working with imperfect knowledge on insufficient materials; still Dr. Conrady can say of him: "Indo Chinese philology must honour in him a past master, I might even say its real founder" (cited in *Life,* p. 297).

If we add to this that Hodgson was an eminent zoologist and ranks as one of the three foremost ornithologists of India, it will be seen that his activity was as many sided as it was unwearied. As part of his official work must be reckoned various papers on the judicature and commerce of Nepal. He made large collections for a history of that country, but abandoned his design and deposited his stores at the India Office for the use of inquirers. He used too the weight of his experience to promote the employment of the gallant Gurkhas in the British military service, and also to advocate the adoption of the vernaculars in the higher education of the natives of India. His views on both points have found acceptance.

Honours were freely bestowed on him, but he was one who found in work its own reward, and modestly affirms. "I have received my due and more than my due, for anything that I have done .... The hardest work of all is idleness."

T. Miller.

A. E. COWLEY and AD. NEUBAUER, *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX 15 to XLIX 11). Oxford 1897.

Es klang fast wie ein Märchen, als im letzten Frühjahr aus England die Nachricht kam, in Palästina seien beträchtliche Fragmente des seit einem Jahrtausend verschollenen hebräischen Sirach gefunden worden. Was der Sache einen besonderen Reiz verlieh, war der Umstand, dass die Bergung dieses kostbaren Schatzes zwei in der Wissenschaft rühmlichst bekannten Damen, Mrs. LEWIS und Mrs. GIBSON, zu verdanken sei. Es ist gewiss kein blosser Zufall, wenn gerade SCHECHTER und NEUBAUER in diesen verwitterten Blättern sofort mit sicherem Blick das hebräische Original des Sirach erkannten, waren es doch eben diese Forscher, die wenige Jahre zuvor [1] alle in der rabbinischen Litteratur erhaltenen Citate aus Sirach sorgfältig gesammelt und gesichtet hatten und so gleichsam prädestinirt für diese Entdeckung waren. Schon im Juli veröffentlichte SCHECHTER [2] das von ihm identificirte Fragment, gleichzeitig gab DRIVER [3] kleine Proben aus den Oxforder Fragmenten, und jetzt ist endlich in einer glänzend ausgestatteten, der Bedeutung des Gegenstandes würdigen Publication der ganze erhaltene Text erschienen. Es war eine überaus glückliche Idee der Herausgeber, dem Original ausser einer englischen Uebersetzung auch den griechischen und syrischen Text übersichtlich gegenüberzustellen. Im Anhang ist auch die Vetus Latina mitgetheilt. Dem Werke geht eine lehrreiche Einleitung, ein Literaturverzeichniss und eine neue Zusammenstellung der rabbinischen Sirach-Citate voraus. Eine willkommene Beigabe ist das werthvolle, von DRIVER angelegte Glossar und das Facsimile zweier Seiten aus den Oxforder Fragmenten.

Vor allem drängt sich uns angesichts dieses überraschenden Fundes die Frage auf: Haben wir hier wirklich das unversehrte Original des Werkes vor uns, wie es vor mehr als 2000 Jahren in

[1] *Jewish Quarterly Review*, III, 682 ff., IV, 162 ff.

[2] *Expositor* 1896, July, p. 1 ff.

[3] *Guardian* 1896, July 1, p. 1029.

Palästina geschrieben wurde, oder liegt uns nur eine spätere Bearbeitung vor? Ich spreche hier nicht von den Veränderungen, denen unser Text wie jede schriftliche Ueberlieferung seit seiner ersten Aufzeichnung unterworfen war,[1] denn wenn die kanonischen Schriften des Alten Testamentes trotz aller Bemühungen der Masoreten in einem so schlechten Textzustande auf uns gekommen sind, was soll man dann erst von einem Buche erwarten, das schon so früh aus dem Kanon ausgeschlossen wurde! Ich habe vielmehr nur bewusste Aenderungen im Auge, und solche lassen sich hier thatsächlich an vielen Stellen nachweisen. Die Handschrift enthält nämlich Randlesarten aus einer, oder richtiger, wie schon die Herausgeber vermuthen, mehreren Handschriften,[2] und bei näherer Prüfung zeigt sich, dass diese Abweichungen theilweise nicht blos variae lectiones sind und einen besseren Text bieten, sondern häufig die im Text gegebene Lesart geradezu interpolirt ist, während die andere Lesart sich als das Ursprüngliche herausstellt. Das ist namentlich überall da der Fall, wo am Rande ein altes oder seltenes Wort steht, als dessen Uebersetzung oder Erklärung das im Texte stehende anzusehen ist. Die folgenden Beispiele mögen als Beleg dienen. 39, 27 steht am Rande זרא für רעה. Jedermann wird in רעה eine Interpolation für das nur Num. 11, 20 belegte und der späteren Sprache ganz fremde זרא erkennen.[3] Die gleiche Bewandtniss hat es mit m סימא für אוצר (40, 18. 41, 12. 14). m פחז für זנות (41, 17. 42, 10). m שותף für חבר (41, 18. 42, 3). m חסד[4] für חרפה (41, 22). m מרדות

---

[1] In der vorliegenden Handschrift dürfte übrigens ein grosser Theil dieser Textschäden nur der Nachlässigkeit des Schreibers zur Last fallen.

[2] Manchmal sind nämlich zwei Lesarten am Rande verzeichnet (40, 3. 41, 2^c. 41, 2^d. 41, 10. 42, 14. 43, 6. 43, 26. 44, 8). Ferner können, da die persische Bemerkung am Rande von 45, 9 ausdrücklich besagt, dass die betreffende Handschrift nur bis dorthin reichte, die 47, 8—9 gebrachten Randlesarten nicht aus derselben Handschrift stammen.

[3] Im Folgenden bezeichne ich die Randlesart mit m.

[4] Vgl. Driver s. v. im Glossar. Ausser den dort erwähnten Parallelstellen s. Edersheim zu 19, 7 und 35, 12.

für מוסר (42, 8). m יסיק[1] für ידליק (43, 4). m משריק[2] für מזהיר (43, 9). m עלעול[3] für ולעפות (43, 17). m דופי für מום (44, 19).[4] Auch in einigen grammatischen Eigenthümlichkeiten zeigt sich die Ursprünglichkeit der Randlesart, so m מסותר (vgl. Prov. 27, 5) für נסתר, bezw. מוסתר (39, 19. 41, 14). m פיהו für פיו (39, 31). m חלף מנו für חלפו (42, 20). Bei einem so volksthümlichen Buche wie Sirach ist es ganz natürlich, wenn ein Wort oder eine Form, die aus der Sprache des Lebens entschwunden war, einem geläufigeren Ausdruck weichen musste. Das zeigt sich auch schon in den freien Citaten des Talmuds, die nie den Wortlaut des Originals wiedergeben und sogar an verschiedenen Stellen in verschiedener Form auftreten. So wird das an der Spitze der vorliegenden Sammlung stehende Citat aus 3, 21—22 viermal immer wieder in anderer Form angeführt: im jerusalemischen und im babylonischen Talmud, in Bereschit Rabba und bei Saadia. Die Herausgeber halten den von Saadia gebotenen Wortlaut für den ursprünglichen Text. Nun lautet der Schluss dort לא יש לך[5] עסק בנסתרות. Da sich jetzt עסק in unserem Sirach wirklich findet (40, 1), so widerspricht scheinbar nichts ihrer Annahme. Aus den Verss. lässt sich jedoch mit Sicherheit erschliessen, dass im Original hier nicht עסק, sondern תועלת[6] gestanden habe. Aus der Vergleichung von G οὐ γάρ ἐστίν σοι χρεία τῶν κρυπτῶν und P ܘܠܡܐ ܠܟ ܠܡܣܥܪܘ ܥܠ ܡܟܣܝܬܐ ergibt sich, dass G תועלת richtig verstand, während

[1] 43, 21 steht im Text richtig ישיק.

[2] Driver erklärt das Wort nach Zach. 1, 8 als to emit a pale-red colour. Ich vermuthe vielmehr die Bedeutung ‚aufgehen', ‚strahlen', also הִשְׁרִיק = أَشْرَقَ. Dafür spricht auch מזהיר.

[3] Die von mir (*Analekten* 38) und schon früher von Reifmann und Grätz ausgesprochene Vermuthung, Hiob 36, 33 על עולה sei in ein Wort עליעולה zusammenzuziehen, gewinnt dadurch eine erfreuliche Bestätigung.

[4] Hierher gehört auch m מטעמי זבד für מטעמו (40, 29).

[5] Auch an den drei anderen Stellen steht hier עסק. Nur die Münchener Talmudhandschrift hat חקר.

[6] Diese im Neuhebräischen belegte Form ist hier auch dadurch gesichert, dass wir jetzt 41, 14c מה תועלה בשניהם lesen.

P תוחלת dafür las.[1] Es muss also schon früh für das in der Volkssprache ungebräuchliche תועלת das verständlichere עסק gesetzt worden sein.[2]

Da die Handschrift, der die Randlesarten entnommen sind, wahrscheinlich schon selber viele Interpolationen enthielt und überhaupt nur bis 45, 9 sich erstreckte, so sind wir in vielen Fällen gar nicht mehr in der Lage, den Wortlaut des Originals zu ermitteln.[3] Gleichwohl ist der veröffentlichte Text von unschätzbarem Werthe für das Verständniss und die Kritik des Sirach. Denn trotz mancher Trübungen und Verdunkelungen thront noch der Genius der klassischen hebräischen Sprache über diesen Blättern und spottet aller bisherigen Bemühungen, ihn aus den alten Uebersetzungen herauszuhören.[4] In dieser Beziehung ist die p. xviii gegebene Vergleichung einiger Reconstructionsversuche mit dem wirklichen Texte besonders lehrreich. Auch wenn der Grieche und Syrer weit zuverlässiger und sorgfältiger, als es in der That der Fall ist, das Original wiedergegeben hätten und in einem besseren Textzustande auf uns gekommen wären, liesse sich doch nie und nimmer auch nur annähernd der Wortlaut des Urtextes aus ihnen ermitteln, so wenig wie wir etwa das Buch Kohelet, wenn es uns nicht erhalten wäre, in seiner ganzen Eigenart aus den Verss. wiederherstellen könnten. Hier sei nur ein geradezu typisches Beispiel angeführt. 41, 19^b lesen

---

[1] 15, 12 (οὐ γὰρ χρείαν ἔχει), wo auch תועלת stand, hat P ganz richtig ܚܫܚ ܠܗ ܨܒܝܢ ܗܢܝܘܬܐ. Ebenso 17, 27 (nur P). 20, 30 (= 41, 14). 30, 19. 30, 23 (nur G). 38, 12.

[2] Auch die Stelle (42, 9) bei Saadia, Amânât x (ed. Landauer ٣٠١) stimmt nicht mit dem erhaltenen Texte, sondern wörtlich mit dem freien Citate b. Sanhedrin 100^b überein.

[3] 46, 20 hat G für דרכיו τὴν τελευτὴν αὐτοῦ, P ܐܘܪ̈ܚܬܗ. Schon Edersheim z. St. erkannte, dass hier eine Verwechslung von ארחותיו und אחריתו vorliege (wie 2, 3. 3, 31. 35, 22. Vgl. auch lxx zu Prov. 28, 23 und die neueren zu Hiob 8, 13). Es ist also klar, dass hier erst später דרכיו für ארחותיו eingesetzt wurde.

[4] Man hat selbst Wortspiele hineingeheimnisst. So bemerkt Edersheim zu 43, 30 μὴ κοπιᾶτε, οὐ γὰρ μὴ ἐφίκησθε : Apparently a play on the words אל תיגעו כי לא תגיעו. In Wirklichkeit lautet aber jetzt der Text ואל תלאו כי לא תחקרו.

wir jetzt אלה וברית ‚Schwur und Bund‘. In G steht dafür θεοῦ καὶ διαθήκης, in P ܘܩܝܡܐ ܡܘܬܒܐ. G hat also אֱלֹהַּ statt אָלָה gelesen, während P ܡܘܬܒܐ, das hier ganz unverständlich ist, als verschrieben aus ܡܘܡܬܐ zu betrachten ist, womit P auch sonst אלה wiedergibt. Ist es da zu verwundern, wenn jede Rückübersetzung misslingen und alle Erklärungsversuche kläglich scheitern mussten! Während es sich aber hier doch nur um ein bekanntes Wort handelt, birgt das Original zahlreiche seltene oder im A. T. bisher gar nicht belegte Vocabeln und Wortformen, die eine nicht unerhebliche Bereicherung des althebräischen Sprachschatzes bedeuten und sich aus den Verss. in der Regel nicht mehr erschliessen lassen. Wohl ist schon längst von den Auslegern auch hier manches glücklich erkannt worden, so 28, 14 γλῶσσα τρίτη als לשון שלישיה (wie im Rabbinischen);[1] 30, 39 ἐν αἵματι als irrige Uebersetzung von בדמים (‚für Geld‘, wie im späteren Hebräisch), aber eine systematische Erforschung des Wortschatzes im grösseren Stile war natürlich nicht möglich.

Hier möchte ich einen Punkt kurz berühren. Die Herausgeber sprechen (p. XIV oben) von neuhebräischen und aramäischen Wörtern, die zur Zeit der Abfassung des Buches schon gebräuchlich waren. Soweit nicht directe Interpolationen vorliegen, hat man die hier zum ersten Mal auftretenden Wörter und Ausdrücke als gutes althebräisches Sprachgut zu betrachten,[2] und der Umstand, dass man sie bisher nur im Aramäischen[3] oder Neuhebräischen[4] kannte, berechtigt noch nicht, sie als Entlehnung aus diesem Sprachkreise zu bezeichnen, so wenig wie man die Berührungen

[1] Vgl. darüber neuerdings GRÜNBAUM, *Jüdisch-spanische Chrestomathie,* 46, Anm. 2.

[2] Ueberhaupt lässt sich keine feste Grenze zwischen Alt- und Neuhebräisch, so wenig wie zwischen Altgriechisch und Byzantinisch ziehen. Es ist schon oft betont worden, dass sich in den älteren Theilen der rabbinischen Litteratur manches althebräische Wort erhalten hat. Eine Anzahl solcher bisher als neuhebräisch bezeichneter Wörter werde ich demnächst schon im Sirach nachzuweisen suchen.

[3] Z. B. גפה · סימא · שותף (ursprünglich assyrisch) · עלעול. Die interpolirten wirklichen Aramaismen verrathen sich dagegen schon durch ihre Form, so ממחיו (42, 5), dafür richtig m מוסר. תסתויד (42, 12), dafür richtig m תסתיד. ענותנות (45, 4 m).

[4] Z. B. יסור · ניסוי · נעימה · סרח · הצהיר · תועלה · תחליף.

mit arabischen Wurzeln Arabismen nennen darf. So findet sich ausser dem schon erwähnten השריק = اشرق 43, 1 ועצם שמיר מרביט הדרו. Auffallenderweise fehlt רבט in Driver's Glossar, während die Uebersetzung ohne nähere Begründung m מביט vorzieht. Es springt jedoch in die Augen, dass hier מרביט das Ursprüngliche ist und die Bedeutung von arabisch ربط hat: ‚Seine (Gottes) Majestät ist wie ein Band um den Himmel geschlungen.' Wenn schon G (ἐν ὁράματι δόξης) מביט las, so beweist das nur, wie alt dieser Fehler ist. Auch an einer anderen Stelle (44, 23) kann man deutlich beobachten, in wie hohe Zeit hinauf diese Varianten zum Theil reichen: während G die schlechte Textlesart בברכה spiegelt, hat noch P richtig mit m בבכורה gelesen. Wieder ein anderes Mal (43, 16—17) lesen einige griechische codd.[1] das erste Glied von V. 17 vor 16, ganz wie m.[2]

Für die Diorthose des stark verwahrlosten Textes bieten uns sowohl die Randlesarten wie die Verss. werthvolles Material und sind auch von den Herausgebern reichlich herangezogen worden, doch ist hier einige Vorsicht am Platze. G hat zwar im Allgemeinen treu und wörtlich übersetzt, aber zuweilen seine Vorlage ganz missverstanden.[3] P hingegen ist durchgehends freier, lässt sogar manchmal grosse Stellen aus, hat aber gleichwohl das Original vielfach besser wiedergegeben als G; an einigen Stellen lassen sich Interpolationen aus G nachweisen.[4] Auf der anderen Seite enthält der griechische Text innere Verderbnisse, die bis auf den Archetypus, aus dem alle unsere Handschriften und die Vorlage der Vet. Lat. flossen, zurückgehen müssen. So steht 41, 1 für תענוג τροφήν, was natürlich in τρυφήν (vgl. P ܒܦܘܢܩܐ) zu ändern ist. Doch hat schon Vet. Lat., die hier *cibum* hat, τροφήν gelesen. 42, 21 schwanken die Handschriften zwischen ἕως, ὡς und ὃς (so auch Vet. lat. *qui*),

---

[1] Vgl. Fritzsche z. St.

[2] Vgl. auch 45, 7 עליו. m לו, P ܒܦܘܩܕܢܗ, G αὐτῷ.

[3] Vgl. z. B. 43, 4 נושבת ‚bewohnte Welt', was G ἐμφυσῶν als Part. fem. von נשב fasste; 45, 12 מעיל, G ἐπάνω (= מֵעַל); 41, 11 הבל, G. πένθος (= אבל).

[4] So 43, 2ᵇ und besonders 43, 4ᵇ, denn wie sollten zwei Uebersetzungen unabhängig von einander שלוח mit שלש verwechseln!

während in Wirklichkeit εἶς stand (für אחד des Originals). 43, 4 haben verschiedene Handschriften φυλάσσων für נפוח, statt φυσῶν, so auch Vet. Lat. *custodiens*. 43, 23 איים Ἰησοῦς statt νήσους, doch schon Vet. Lat. *dominus ihs*. Trotz alledem geben beide Verss. vielfach werthvolle Anhaltspunkte für die Eruirung der ursprünglichen Lesart, und sind namentlich an solchen Stellen, wo unsere Handschrift defect ist, der einzige Wegweiser zu Ergänzungen. Auch können wir durch eine sorgfältige Vergleichung von G und P manchmal noch ermitteln, ob ein im hebräischen Texte fehlender, aber in den Verss. erhaltener Vers im Originale stand, oder als späterer Zusatz der Uebersetzung zu betrachten ist. So muss der schwierige Vers 40, 2, der jetzt nur griechisch und syrisch uns vorliegt, nothwendig im Urtexte existirt haben, denn der Anfang τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν, wofür P ܡܚܫܒܬܗܘܢ hat, erklärt sich nur durch die Annahme, dass hier מזמותם[1] stand, während P מזמורם las.

Bei der trostlosen Beschaffenheit der edirten Handschrift[2] verdient die Sorgfalt und der kritische Takt der Herausgeber doppelte Anerkennung. Sie haben gezeigt, dass die Arbeit keinen besseren Händen hätte anvertraut werden können. Referent zollt ihrer Leistung umso lieber dieses uneingeschränkte Lob, als er genöthigt ist, in manchen Einzelheiten von ihrer Auffassung abzuweichen. 39, 20 ist statt [הי]ש מספר לתשועתו[3] eher [לא י]ש zu ergänzen. לא יש ist zwar bisher im A. T. nur durch die unsichere Stelle Hiob 9, 33 belegt, findet sich aber gerade in einem Citate aus Sirach bei Saadia. Lector FRIEDMANN vermuthet nach ψ 135, 17 אין יש. — 40, 1 חלק erklärt auffallender Weise sowohl G ἔκτισται wie P ܨܒܬ als ‚schaffen'. Auch 10, 18 und 44, 2 hat G κτίζω, dagegen P beidemal richtig ܦܠܓ. Die alten Uebersetzer müssen also noch חלק in der Bedeutung des im

[1] Auch ψ 139, 20 gibt LXX מזמה durch διαλογισμός wieder.

[2] Inzwischen sind auch die übrigen Blätter im Facsimile erschienen und zeigen, wie mühevoll die Entzifferung gewesen sein muss.

[3] לתשועתו scheint aus V. 18 hierher gerathen zu sein. Doch liegt statt SCHECHTER's gewaltsamer Aenderung לתבונתו wohl לתושיתו näher; vgl. LXX Micha 6, 9 תושיה καὶ σώσει, also ותושיע. Allerdings kommt תושיה sonst nicht mit einem Suffix vor.

Arabischen so gewöhnlichen خلق gekannt haben. — 42, 18 תהום ולב חקר ובכל מערומיהם יתבונן wird von Driver und den Herausgebern nach II Chron. 28, 15 als *naked place* erklärt. Es ist vielmehr zu עָרוּם, עָרְמָה zu stellen und wurde auch von G ἐν πανουργεύμασιν[1] αὐτῶν und P ܒܢܟܠܝܗܘܢ so aufgefasst.[2] 1, 6 τὰ πανουργεύματα αὐτῆς lautete im Originale wahrscheinlich ebenso מערומיה. — 43, 4 לשאון[3] מאור תנמר נושבת ist zu erklären: Vor dem ‚Donnergang' des Lichtes wird die Erde unruhig.'[4] Diese auch im Talmud wiederkehrende, von den Griechen entlehnte Anschauung darf hier nicht Wunder nehmen. נושבת scheint die directe Nachbildung von οἰκουμένη[5] zu sein. — 43, 10 ישה, m ישון, wird von den Herausgebern glücklich in ישנו geändert. Nur möchte ich diese Form dann nicht von ישן, sondern von שנה ableiten: sie ändern sich nicht, d. i. werden nicht abgelöst. Vgl. G und P. — 43, 16 m ובכחו יזעים הרים ist mit G σαλευθήσεται יָזֻעוּ zu lesen; vgl. 48, 12. Schon Driver vermuthet יזיע. — 43, 21 ונוה צמחים כלהבה ist וּנְוֵה zu vocalisiren, also נוה צמחים = ‚Blüthengefilde', vgl. ψ 23, 2 נאות דשא. Hiemit erledigt sich die versuchte Zusammenstellung des Wortes mit נֹהַּ (Ez. 7, 11). — 44, 10 ותקותם לא ת . . . ist nicht ת[חשב] zu ergänzen, sondern ת[תכר], wie Prov. 23, 18, wo P wie hier ܬܦܣܘܩ übersetzt, während שבת regelmässig durch ܒܛܠ wiedergegeben wird (so auch im unmittelbar vorhergehenden Verse). — 44, 19 לא נתן בכבודו דופי ist nicht נָתַן, sondern נִתַּן zu vocalisiren, so richtig P ܐܬܝܗܒ. — 44, 21 על כן בשבועה הקים לו, 22 וגם ליצחק הקים כן ist bemerkenswerth durch den absoluten Gebrauch von הקים im Sinne von ‚bekräftigen'; ‚schwören' (P beidemal ܝܡܐ). Bisher kannte man nur קיים (Est. 9, 21 ff., Mischna Sanhedrin 7, 6) in dieser Bedeutung. —

[1] Prov. 1, 4. 8, 5. Jos. 9, 4 gibt LXX ערמה durch πανουργία wieder. Vgl. auch Fritzsche zu Sir. 19, 23, wo mit einigen Codd. πανουργία für πονηρία zu lesen ist und ערמה stand (P ܢܟܠܐ).

[2] Allerdings passt diese Bedeutung nur zu לב und nicht zu תהום.

[3] Die Herausgeber folgen der Randlesart לשון, die aber hier gar nicht passt.

[4] תנמר steht hier wohl für תחמר (ψ 46, 4). Das wäre dann noch eine genauere Parallele zu unserer Stelle.

[5] Schon Driver vergleicht im Glossar οἰκουμένη und ܡܥܡܘܪܬܐ, ohne jedoch von einer Nachbildung zu sprechen.

48, 10 ולהבין שבטי ישראל ist mit G καταστῆσαι ולהכין zu lesen.[1] — 48, 25 ונסתרות לפני בואן übersetzt P ܘܡܛܫܝܢ ܥܕ ܠܐ ܢܐܬܝܢ. Entweder ist ܢܛܫܝܢ verschrieben aus ܡܫܬܠܝܢ oder aus 49, 2ª hierher gerathen.

1. März 1897. FELIX PERLES.

Glossen zum Ecclesiasticus.

Im Anschluss an die vorangehende Anzeige möchte ich einige vorläufige Bemerkungen über die höchst bedeutsame Publication machen. Abweichend von dem Referenten halte ich die von ihm zusammengestellten Randglossen nicht für ursprünglicher als die Textlesarten. Die meisten sind targumistische Marginalien und gewissermassen der erste Versuch einer aramäischen Erklärung. Hierher zähle ich m סימא für אוצר (40, 18. 41, 12. 14), m שותף für חבר (41, 18. 42, 3), m מרדות für מוסר (42, 8), m יסיק für ידליק (43, 4), wobei schon die Schreibung יסיק (mit ס) gegen ישיק (43, 21) für den Aramäismus der Glosse spricht, endlich m עלעול für ולעפות (43, 17). Anders verhält sich es mit der Glosse דופי für מום (44, 19). Hier scheint der Glossator das doppeldeutige מום, welches meistentheils körperliche Fehler bezeichnet und nur selten auch moralische Defecte ausdrückt (z. B. Deut. 32, 5, Spr. 9, 7) und in der Verbindung mit נתן nur ,einen Leibesschaden zufügen' heisst (Lev. 24, 19, 20), durch das marginale דופי erklärt zu haben, wobei ihm Ps. 50, 20 בבן אמך תתן דפי vorschwebte. Zur Bedeutung dieses Verses

אברהם אב המון גוים   לא נתן בכבודו מום

ist vielleicht auf *Bereshît Rabbath* zur Stelle zu verweisen: מנין נוטריקון מן התורה שנאמר והיית לאב המון גוים לאב הם דהוה חסיר ריש. Dass hier wirklich מום gestanden hat, bezeugt nicht nur P ܡܘܡܐ, sondern auch G εὑρέθη ὅμοιος (l. μῶμος) ganz wie 47, 20 ותתן מום בכבודך, wo G ebenfalls μῶμον hat. Die Wahl des ähnlich klingenden griechischen Wortes spricht ebenfalls für מום, wogegen דפי durch σκάνδαλον übersetzt wird. Auch an der angezogenen Stelle (47, 20) bezieht sich כבוד auf den Namen Salomons (ידידיה) wie es aus V. 18 נקראת בשם הנכבד hervorgeht.

---

[1] So scheint auch Prov. 8, 5 הכינו לב gestanden zu haben. הבינו hat sich nur aus der ersten Vershälfte hierher verirrt.

Nur in Bezug auf m פחו für זנות (41, 17. 42, 10), und m חסר für חרפה (41, 12) und vielleicht auch m משריק für מזהיר (43, 9) scheint Ref. Recht zu haben, dass es ursprünglichere Lesarten sind. Dagegen ist m ורא für רעה (39, 27) eine sehr unglückliche Lesart und rührt nicht vom Sirach her, da Sinn und Wortspiel durchaus רעה fordern. Aus den grammatischen Eigenthümlichkeiten ist kaum ein sicherer Schluss zu ziehen.

In Bezug auf das Citat 3, 21—22 hat Ref. scharfsinnig bewiesen, dass die G und P vor sich תועלת hatten. Hierin stimme ich ihm vollkommen bei. Mir scheint aber trotzdem עסק die ursprünglichere und bessere Lesart zu sein, weil sie allein einen guten Sinn gibt. Die Var. חקר bestätigt dies nur.

Die Lesart ומ[ר]בים (43, 1) ist nach einer Prüfung des Facsimile durchaus unsicher, der Versuch also, eine mit arab. ربط identische Wurzel hier zu finden, ist jedenfalls sehr gewagt. Auch will mir der Sinn nach dieser Lesart nicht recht einleuchten.

Ebenso wenig lässt sich aus dem griech. κτίζω für חלק (40, 44, 2) trotzdem, dass auch P an erster Stelle ܨܒܐ hat, schliessen, dass die alten Uebersetzer noch חלק in der Bedeutung des arab. خلق ‚schaffen' gekannt haben, da κτίζω nicht ‚schaffen' heissen muss und ܨܒܐ eine griechische Interpolation sein kann. Dagegen liegt dem Ausdrucke נעימה ‚Musik' (45, 9ᶜ) und הנעים (47, 9ᵇ) nicht die Wurzel נעם (نعم) ‚süss sein', sondern arab. نغم ‚melodisch singen' zugrunde. Auf dieselbe Wurzel ist neuhebr. נעימה und הנעים zurückzuführen und von נעם ‚lieblich sein' zu trennen.

Für אין י[ש מספר לתשועתו (39, 20) möchte ich לתשעיתו vorschlagen (von √שעה ‚blicken'), eine Bildung wie תבנית, תכלית etc.; für תשעית spricht der parallele Gedanke im ersten Halbverse: מעולם ועד עולם יביט.

40, 18 und 19 ומשניהם מוצא אוצר und ומשניהם מוצא חכמה kann trotz G ὁ εὑρίσκων und P ܡܫܟܚ nicht Particip von מצא sein, sondern muss auf Grund einer Vergleichung der folgenden Verse vielmehr מוֹצָא ‚Ausgangsort, Fundort' (von יצא) gelesen werden.

41, 22ᵈ muss תנאץ (oder wie es sonst gelesen werden muss) substantiv sein, trotz G μὴ ὀνείδιζε.

43, 2 שמש מביע בצרתו חמה mit der Glosse מופיע בצאתו muss בצורתו für בצרתו gelesen werden. Beide Lesarten spiegelt G wieder:

ἥλιος ἐν ὀπτασίᾳ διαγγέλλων ἐν ἐξόδῳ.

43, 4 לשאון מאור תנמר נושבת übersetze ich: ‚zur Wüstenei wird durch das (Sonnen-)licht verbrannt (verkohlt) das bewohnte Land.‘

44, 16 חנוך נמצא תמים ist נמצא תמים, welches in G fehlt, nur eine Dittographie aus der folgenden Zeile נח צדיק נמצא תמים. Streicht man die zwei Worte, so verwandelt sich der unförmliche und allzu lange Vers in einen bei Sirach üblichen Doppelvers.

45, 6 ist sehr charakteristisch für die Art wie Sirach gearbeitet hat:

וירם קדוש את אהרן למטה ליי   וישימהו לחק עולם

Eine Person als ewiges Gesetz einzusetzen ist eine höchst ungeschickte und auffällige Wendung, die sich nur als Reminiscenz aus Num. 18, 19 erklären lässt: כל תרומות הקדשים אשר ירימו בני ישראל ליהוה נתתי לך ולבניך ולבנותיך אתך לחק עולם.

D. H. MÜLLER.

GONÇALVES VIANNA, A. R., *Les vocables malais empruntés au portugais* (Extrait des *Mélanges* CHARLES DE HARLEZ, S. 336—348).

Ich habe vor Jahren die Absicht geäussert die portugiesischen Wörter im Malaiischen zusammenzustellen; ich habe sie bisher nicht ausgeführt, weil andere Arbeiten auf dem betreffenden Grenzgebiet mir nicht nur als Vorarbeiten nothwendig, sondern auch an sich wichtiger und interessanter erschienen als diese, bei der man in den Geleisen der alten Methoden bleibt, und deren Ergebnisse vornehmlich der Kulturgeschichte zufliessen werden. Jenes Gebiet aber habe ich überhaupt nicht mehr betreten, und zwar deshalb nicht, weil meine Abhandlung: ‚Ueber das Malaioportugiesische von Batavia und Tugu‘ (*Kreolische Studien,* IX, Wien 1891, 256 S.) diejenigen Kreise, aus denen ich Berichtigungen, Aufklärungen, Weiterführungen erwartete, gänzlich unberührt liess und nicht einmal in einschlägigen

holländischen Bibliographieen verzeichnet wurde. Ein Portugiese, der im ‚äussersten Orient' die Spuren seiner Sprache aufläse, würde wenigstens durch das Gefühl patriotischer Genugthuung belohnt werden; ja, es dürfte einem portugiesischen Sprachforscher keine glänzendere Aufgabe winken als die, seinen kühnen Vorfahren um das Kap der guten Hoffnung zu folgen, ‚até o longinquo China navegando, E as ilhas mais remotas do Oriente', und aus dem Munde der dunkelfarbigen Küstenbewohner die Zeugnisse einer grossen Vergangenheit zu sammeln, als eigenartige Ergänzung und Illustrirung von Camões' Heldengedicht. So nehme ich denn mit einiger Hoffnung wahr, dass mein Freund Gonçalves Vianna seit geraumer Zeit seine Blicke auch nach Afrika und Asien gerichtet und ganz neuerdings sich mit den portugiesischen Wörtern des Malaiischen beschäftigt hat. Er möge mir gestatten, Einiges in seinem Aufsatze zu berichtigen, und Allem voran die Bemerkung, er wisse nicht ob ich die verheissene Studie schon veröffentlicht habe; denn er weiss recht wohl, dass er unter den Ersten ist, denen sie zukommen würde.

Seine Quellen beschränken sich auf drei kleine Handbücher, die dem Europäer die malaiische Umgangssprache beibringen sollen, ein deutsches, ein englisches, ein holländisches; vom ersten und letzten hat er verabsäumt die Verfasser zu nennen, R. Hindorf und J. Rijnenberg, im Titel des mittleren das Wort *malay* ausgelassen. In der ersten Abtheilung, ‚vocables malais d'origine portugaise évidente,' befindet sich zunächst eines, das einem portugiesischen, aber nicht dem vom Verfasser angeführten Worte entspricht:

basi, ‚Schüssel', nicht ⟨ *vaso,* sondern ⟨ *bacio,* wie malaioport. *basing* ⟨ ceylonport. *basim;* s. *Kr. St.,* S. 121, Anm. 166. Wo die mit einem Fragezeichen versehene Form *basu* (vielleicht ⟨ holl. *vaas*) vorkommt, habe ich nicht festgestellt.

Die Bedeutung von *krabu,* ‚Ohrring' geht auf die portugiesische: ‚Nelke', nicht ‚Nagel' von *cravo* zurück.

Sodann eine ganze Reihe, denen wir allerdings im Portugiesischen wiederbegegnen, die aber aus dem Romanischen ins Holländische (oder Englische) und erst von da aus ins Malaiische einge-

drungen sind. Wir sehen das aus ihrer lautlichen Gestalt, besonders aus der Endung, d. h. aus dem Fehlen der vocalischen Endung:

brus, bĕrus (برس), ‚Bürste‘, nicht ⌇ port. *bruça, broça,* das einen sehr eingeschränkten Sinn hat und wohl auch früher keinen ausgedehnteren gehabt hat, sondern ⌇ engl. *brush.* Oder ist es ⌇ franz. *brosse,* durch das Holländische vermittelt? Vgl. kapholl. *bros,* ‚Bürste‘. Das Wort scheint recht jung im Malaiischen zu sein, und insbesondere zu Singapore gebraucht zu werden; es findet sich im *Handbook* und bei LIM HIONG SENG (HINDORF, RIJNENBERG und VAN DER MEULEN geben statt dessen: *sikat, sekat*).

kamar, ‚Zimmer‘, nicht ⌇ port. *camara,* sondern ⌇ holl. *kamer.*

kamídi, komédi (HINDORF), *kŏ́mĕdi* (VAN DER MEULEN) (كميد), ‚Schauspiel‘, ‚Schauspielhaus‘, nicht ⌇ port. *comedia,* sondern ⌇ holl. *comedie.*

musik, ‚Musik‘, nicht ⌇ port. *musica,* sondern ⌇ holl. *muziek.*

mustardi, ‚Senf‘, nicht ⌇ port. *mostarda,* sondern ⌇ holl. *mostaard,* wie auch die holl. Form *mosterd* im Mal. als *moster* erscheint.

permisi, ‚Erlaubniss‘, nicht ⌇ port. *permissão,* noch *permisso,* sondern ⌇ holl. *permissie.*

pistol, auch *kĕstol,* ‚Pistole‘, nicht ⌇ port. *pistola,* sondern ⌇ holl. *pistool.*

spen, sĕpen, ‚Speisekammer‘, nicht ⌇ port. *dispensa,* sondern ⌇ engl. *spence* (vgl. batav. *spon* ⌇ holl. *spons*), wenn man es nicht lieber mit holl. *spinde,* ‚Speiseschrank‘ zusammenbringen will. Was die Form *dispens* anlangt, der übrigens RIJNENBERG nicht die Bedeutung: ‚Speisekammer‘, sondern ‚Schenktisch‘ zutheilt, so scheint sie mir zunächst aus dem Holländischen zu stammen, in dieses aber allerdings aus dem Portugiesischen gekommen zu sein. ROORDA VAN EYSINGA, *Samenspraken*³, S. 33 hat: ‚waar zijn de sleutels van de dispens? (dispens is zoo veel als onze kelder)‘ — *kelder* hat hier nicht den Sinn von ‚Keller‘, sondern von ‚Speisekammer‘ —, übersetzt aber *dispens* mit *gudang.* MANSVELT, *Kaapsch-Hollandsch Idioticon* gibt: ‚*dispens,* of verkort *spens,* proviziekast of -kamer. Van 't Eng. *to dispense* = uitdeelen.‘

Kornel, ‚Oberst' kann ebenso gut das port. *coronel,* wie das holl. *kornel* sein. Die Möglichkeit ist freilich überall zuzugeben, dass früher portugiesische Wortformen im Malaiischen bestanden haben, die dann durch die sehr ähnlich lautenden holländischen verdrängt worden oder nebelbildartig in sie übergegangen sind. Für die entsprechenden Fälle im Malaioportugiesischen müssen wir sogar eine derartige Substitution annehmen; hier wird z. B. *permissi* auf **permissang* (s. *Kr. St.,* S. 73, Anm. 232), *kamer* auf **kamra* (die Form *kamber* braucht nicht auf port. *cambra* zurückzugehen) gefolgt sein. Das Malaiische mag solche romanisch-holländische Wörter erst aus dem Malaioportugiesischen geschöpft haben; das ist besonders da wahrscheinlich, wo die holländische Wortform eine portugiesische Endung bekommen hat, so *mostaard* ! mal.-port. und mal. *mustardi*; *lamp* ! mal.-port. und mal. *lampu.* Verhält es sich doch so mit echt holländischen Wörtern: *kok*, *rok* ! mal.-port. *kokki, rokki,* mal. *koki, roki*; *boek* ! mal.-port. und mal. *buku*; s. *Kr. St.,* S. 177 und *Ltbl. für germ. u. rom. Phil.,* 1891, Sp. 202.

Wenn der Verfasser bei einigen Wörtern der ersten Abtheilung ein Fragezeichen setzt, so kann das eigentlich nur so viel heissen, wie dass sie in die zweite, d. h. unter die Wörter gehören, deren Ursprung aus dem Portugiesischen nur als möglich dargestellt wird. Das Fragezeichen steht aber jedenfalls mit Unrecht bei *sinjo* (auch *sinjor*; mal.-port. *sinjor, sijor* und *sinju, siju*), ‚Herr' und bei *nona,* ‚Fräulein' und *nonja,* ‚Frau'. Ueber diese lautliche und begriffliche Differenzirung des port. *senhora* habe ich mich *Kr. St.,* S. 250 ausgesprochen, wo noch das *njora,* ‚Frau' des molukkischen Mal. anzuführen war, und zu dem *nonja,* ‚Fräulein' des 17. Jahrhunderts das kapholl. *noi, nooi,* ‚Fräulein' (bes. vor Eigennamen), was Mansvelt irrigerweise zu port. *noiva* stellt. Für *njonja,* ‚Frau', wie es auch im Jav. und Sund. heisst, scheint jetzt *nonja* aufzukommen (so bei Favre und Hindorf). *Nona,* ‚Fräulein' eignet noch dem Sund., Makass., Bim.; doch kommt es in der letzten Sprache nach Jonker (1893) auch im Sinne von ‚Frau' vor. Man vergleiche zu dem Schwanken dieses fremden Wortes jav. *nini,* ‚alte Frau' und

‚junges Mädchen'. Umgekehrt sind ein paar Wörter der zweiten Abtheilung in die erste zu versetzen. So die beiden *por* und *martil,* bei denen ich gar nicht weiss, an welche andere Herleitung als die von port. *por* und *martelo* überhaupt gedacht werden könnte. *Martil* ist doch gewiss nicht ‚une forme bien détournée' von *martelo.* Auf den Molukken, wenigstens auf Manado und Ambon, spricht man noch den auslautenden Vocal: *martelo, -u* (de Clercq, van Hoëvell); *marteel* schreibt *Δ Kr. St.,* S. 119, *martel* Pijnappel und v. d. Wall – v. d. Tuuk. Dass *wolanda,* ‚Holland' aus dem Portugiesischen stammt, ist vor Allem aus dem *-a* ersichtlich; sodann allerdings aus dem Anlaut, aber in einem anderen Sinn als der Verfasser meint, demzufolge der Malaie das *h* von *Holland* gewahrt haben würde. Die meisten von den malaiischen Wörtern, die mit *h* beginnen, werden auch ohne *h* geschrieben und gesprochen; und *olanda* (اولند) aus *holanda* (هولند), was auch vorkommt, vermöchte kein Bedenken zu erregen. Aber der consonantische Anlaut in *wolanda, wĕlanda, blanda* (jav. *wĕlonda* Ng., *wĕlandi* Kr., sund. *walanda* u. s. w.) lässt sich nur aus dem Portugiesischen erklären. Der Verfasser sagt, die Malaien hätten ein *w* vorgeschlagen, um den unbetonten Vocal im Anlaut zu vermeiden; allein ich bemerke keine sonstige Spur einer derartigen Tendenz. In den portugiesischen Volksmundarten hingegen bildet häufig ein Halbvocal den Uebergang von vocalischem Auslaut zu vocalischem Anlaut, und so wird *a-ŭ-Olanda* unter den portugiesischen Eroberern und Ansiedlern, wenn nicht die herrschende, so doch eine sehr gewöhnliche Aussprache gewesen sein. Von *karidor,* ‚Balkon' sagt der Verfasser, die Herleitung aus port. *corredor* wäre annehmbar, wenn nicht die Verschiedenheit der Bedeutung sich zu widersetzen schiene. Aber eine solche bemerke ich nicht; Rijnenberg hat *karridor di atas,* ‚Balkon', und dazu stimmt vollkommen die eigentliche Bedeutung: ‚obere Gallerie'. Das Wort ist aber offenbar erst in späterer Zeit in Gebrauch gekommen, und so wird man für dasselbe eher an das Englische oder Holländische als an das Portugiesische zu denken haben. Ein sicher romanisches Wort ist auch das begrifflich naheliegende *waranda,*

‚Verandah‘; der Verfasser hätte auf meine Erklärung *Zeitschr. f. rom. Phil.*, xiii, 491, Anm. Bezug nehmen sollen. Ebenso wenig darf man daran zweifeln, dass *indjin* aus dem Romanischen stammt; aber wenn es in der Bedeutung ‚machinerieën‘ (Wall-Tuuk) sich am besten an das engl. *engine* anschliessen lässt, so würde man für die engere Bedeutung: ‚Achse eines Rades, eines Wagens‘ das portugiesische *ingenho* bevorzugen, doch nur deshalb, weil so die eigenthümliche Begriffsentwickelung weniger unwahrscheinlich wird. Favre übersetzt *indjin* noch mit ‚Thürangel‘, ‚Scharnier‘ und leitet das Wort vom holl. *hangsel, hengsel* ab; dasselbe lebt allerdings mit diesen beiden Bedeutungen im Malaiischen fort, aber in der Form *engsel, ensel, ensil.* Sehr befremdlich ist mir das *ingenijo* mit gutturalem *g* (انكينيو), welches bei Wall-Tuuk als molukkisches Wort (de Clercq hat es nicht) verzeichnet wird, und zwar mit den Bedeutungen: ‚machine‘, ‚windas‘, ‚hefboom‘, ‚dommekracht‘, denen die von franz. *engin* am nächsten kommen. Warum die Einschaltung eines *m* in *tĕmbaku, tĕmbakau* (jav. *tĕmbako*, sund. u. s. w. *tambako, -u,* bal. *tĕmako,* kiss. *tapaku*) ‚écarte l'hypothèse d'un rapprochement avec le portugais *tabaco*‘, verstehe ich nicht; *t.mb-* ist im Malaiischen so ungemein häufig, dass von hier aus ein allgemeiner oder ein besonderer Einfluss ausgehen konnte (vgl. auch *tjambuk, tjĕmbuku* neben *tjabuk,* ‚Peitsche‘ *Kr. St.,* S. 119, Anm. 159). Es musste auf hind. *tambākū* verwiesen werden; aber liesse sich hier nicht derselbe Einwand gegen die Zurückführung auf port. *tabaco* erheben? Wenn ich mit dem Verfasser es vorziehe, *miskin,* ‚arm‘ aus dem Arabischen statt aus dem Portugiesischen herzuleiten, so gestehe ich, dass für mich *misigit,* ‚Moschee‘ ohne das port. *mesquita* ganz räthselhaft bleibt. Das Wort kommt im Mal., Jav., Sund. zunächst in seiner arabischen Form vor: مسجد, *masdjid* (jav. auch *mĕsdjid*). Daneben nun jav. sund. *masigit,* und als ‚bataviasche und javasche Aussprache‘ *mĕsīgit* bei Wall-Tuuk. Ebenso gibt v. d. Meulen, S. 83 *mesīgit* und zwar neben einem holl. *missighiet*; Hindorf betont: *míssigit. G* und *t* weisen auf das Romanische hin; für das mittlere *i* weiss ich keinen Rath. *Kaus,* ‚Strumpf‘ bezieht der Verfasser mit Recht auf

holl. *kous;* aber port. *calça* ist nicht wegen seiner Bedeutung, sondern wegen seiner Form abzulehnen. Aus gleichem Grunde port. *ancora* bei *djangkar,* ‚Anker'; freilich genügt dem wegen des Anlauts auch das holländische und das englische Wort nicht, man müsste denn, wozu es an Analogieen fehlt, ein engl. *the anchor* zugrunde legen; immerhin vergleiche man *lĕntero* (Wall-Tuuk) neben *ĕntero, antero,* ‚ganz'. Die sämmtlichen übrigen Wörter der zweiten Abtheilung sind sicherlich malaiische oder doch asiatische Wörter, wie *kasa,* ‚Gaze', ‚Mousselin', eig. خاصّة, Fem. von خاصّ, ‚eigenartig', ‚vornehm'. Nur in Bezug auf eines mit einer Beschränkung. Es werden zwei Verben aufgeführt, *gagap,* ‚stottern', *pĕgang,* ‚fassen', ‚fest halten', die an port. *gago* und *pegar* anklingen. Die Endungen sind rein malaiisch, und so scheint in beiden Fällen die Aehnlichkeit eine zufällige zu sein. Für *pĕgang* wird dies durch seine verwandtschaftlichen Beziehungen bestätigt; auch habe ich an der vom Verfasser citirten Stelle, *Kr. St.,* S. 178, nur eine begriffliche Beeinflussung des portugiesischen Wortes durch das begrifflich und lautlich ähnliche malaiische angenommen. Mit *gagap* aber verhält es sich insofern etwas anders, als in dieser Bedeutung im Malaiischen der Molukken *gagu* vorkommt, wozu de Clercq noch *gagu* (neben *gagap*) aus Roorda van Eysinga und makass. *gaga* in gleichem Sinne anführt; nach Wall-Tuuk aber ist *gagu* im batav. Malaiisch soviel wie ‚stumm'. Aber man übersehe nicht, dass für ‚stottern' auch die Form *gĕggĕp* (bat., Wall-Tuuk) und *gĕgap* (nur diese gibt Favre an) besteht, und dass nach Favre *gagap, gagàp, gegàp* ‚bruyant', ‚confus', ‚tumultueux' bedeutet, nach Pijnappel *gĕggap (= gĕggak)* ‚verwirrt' (von Geräuschen), wozu *gugup,* ‚verwirrtes Geräusch' gehört. *Pĕtikan* hat nichts mit port. *cão* zu thun; es ist eigentlich ‚Drücker' von *pĕtik,* ‚abdrücken'. *Pasu, paso* ist auch in den verwandten Sprachen verbreitet und hat nicht bloss den Sinn von ‚Blumentopf', sondern bezeichnet sehr verschiedenartige Gefässe von Holz und Thon; bei Rijnenberg, S. 9 werden unter den Küchengeräthen *pasu,* ‚Topf' und *pasu,* ‚Tonne' aufgezählt. *Piring,* ‚Schüssel', ‚Teller' auch im Jav., Sund., Bal. u. s. w.; port. *pires* liesse sich nur von einer Form ohne

nasalen Auslaut (so bim. *piri*) ableiten, aber leichter von dem ganz gleichbedeutenden kapholl. *pierentje* (‚Untertasse'), falls die Chronologie es erlaubt, dies zwischen das malaiische und das portugiesische Wort zu stellen. Merkwürdigerweise findet sich die portugiesische Form in Calon's *Wörterliste des Sikkaschen* (Mittel-Flores) (1891): ‚*piris*, schoteltje'. Dass die niedermalaiische Bezeichnung des Affen: *monjet* aus dem Sundaschen stammt, hatte ich *Kr. St.,* S. 87, Anm. 72 erwähnt; auch das Javasche hat *monjat* und als Kawiwort *munjuk,* ‚Affe'. Vielleicht gehört dieser Ausdruck zu sund. *monjong,* ‚die Lippen vorstrecken', ‚eine Schnauze haben' (vom Schwein, der Maus und einigen Affenarten), mal. *montjong,* ‚schnauzförmig' (Wall-Tuuk), ‚Schnauze' (vom Schwein und einigen Fischen) (Klinkert). *Tawon,* ‚Biene' (im bat. Mal. auch ‚Käfer' nach Wall-Tuuk) ist auch jav. (davon *tumawon, tĕmawon,* ‚einer Biene gleichen'); vgl. sund. *tiwuan, töwöl,* ‚Honig erzeugende Bienenart'. *Mendait, tĕlana* sind verlesen für *mĕn-djahit, tjĕlana,* liegen also ganz ab von port. *emendar, pantalona.*

Es ist nur eine kleine Probe, die uns der Verfasser von den portugiesischen Wörtern des Malaiischen vorlegt. Auch aus seinen Quellen hätte er sie beträchtlich vergrössern können. So vermag ich allein aus Rijnenberg (ich kenne nicht die dritte Auflage, die der Verfasser benutzt hat, sondern nur die zweite) noch folgende Wörter hinzuzufügen:

dangsah, ‚tanzen' | *dansar,*
gangsa, ‚Gans' | *gansa,*
kawelu, ‚Hase' | *coelho,*
misti, ‚müssen' | *mester,*
mandor, ‚Aufseher' | *mandador,*
pastil, ‚Pastete' | *pastel* (holl. *pastei*),
pigura, ‚Gemälde' | *figura,*

pompa, ‚Pumpe' | *bomba* (so auch mal., wie hind. *bambā*; s. *Zeitschr. f. rom. Phil.,* xiii, 514) + holl. *pomp.* Auch sonst glaube ich die Endung *-a* aus romanischer Einmischung (s. oben S. 110) deuten zu müssen, wie in *bala,* ‚Ball' = holl. *bal* (port. *baila,* vulg. *balha*; vgl.

mal.-port. *bala,* ‚tanzen'), *pipa,* ‚Pfeife' = holl. *pijp* (franz. *pipe*), *sĕrbeta* neben *sĕrbet,* ‚Serviette' = holl. *servet* (N.; span. *servilleta*).

Während der Verfasser 69 + 27 Fälle aufzählt, von denen ich etwa 65 gelten lasse, hat A. MARRE in den *Annales de l'Extrême Orient,* 1881, S. 374 ff. deren 155 aufgezählt (darunter 42, die sich beim Verfasser finden), von denen ich aber einen verhältnissmässig noch bedeutenderen Abstrich machen muss. Wenn man aber aus den Wörterbüchern von WALL-TUUK, PIJNAPPEL und FAVRE nur diejenigen Wörter zusammenliest, bei denen der portugiesische Ursprung angegeben ist, so wird man eine weit grössere Anzahl erhalten. Der Verfasser würde dann auch seinen Ausspruch etwas mildern: ‚D'autres expressions d'un caractère plus général, telles que des verbes ou des adjectifs, y sont au contraire d'une rareté extrême'; er würde im Malaiischen portugiesischen Wörtern begegnen, wie *almorçar, assar, durar, cantar, entregar, entendimento, fadiga* (‚Tripper'), *fastio, fitar, força, fresco, justo, pontar, mas que, sangrar, sudar, tio, tomar* (dies in *toma angin, harus,* eig. ‚Wind, Strom nehmen', d. h. ‚gegen den Wind, Strom vordringen'). Welche besondere Fundgrube für portugiesische Lehnwörter das Malaiische der Molukken ist, darauf habe ich *Kr. St.,* S. 166 hingewiesen. Es müssen die mundartlichen Verschiedenheiten der Form und der Bedeutung verzeichnet werden, in denen die portugiesischen Wörter auftreten, und sie müssen auch in die dem eigentlichen Malaiisch verwandten Sprachen verfolgt werden, zunächst ins Javasche und Sundasche, vgl. z. B.: mal. *algodja, algudju* oder *algodjo,* jav. *lĕgodjo,* sund. *logodjo,* ‚Scharfrichter' | port. *algoz.* Anderseits ist zu berücksichtigen, dass zwischen dem Portugiesischen und Malaiischen das Malaioportugiesische vermittelt; so wird uns z. B. *indjeolar,* ‚knieen' (WALL-TUUK) durch mal.-port. *indjubel, indjabel,* ‚Knie' = *em joelhos, Kr. St.,* S. 85, 113 verständlich. Schliesslich werden wir aber auch die portugiesischen Lehnwörter der andern asiatischen Sprachen in unsern Gesichtskreis ziehen; denn die Entlehnung beruht überall auf sehr ähnlichen Bedingungen, vollzieht sich in sehr ähnlicher Weise, und der Verkehr zwischen den einzelnen Colonien treibt solche Wörter hin und her, wie er ja

auch zwischen den kreolischen Mundarten tiefgehende Ueberein-stimmungen erzeugt (man erinnere sich z. B. im Anschluss an den eben angeführten Fall, dass im Ceylonportugiesischen ‚Knie' *injuelho, injevelho* heisst). Kurz, was mir als zu erstrebendes Ziel vorschwebt, ist ein Wörterbuch, worin die portugiesischen Wörter, die überhaupt in Frage kommen, voranstehen und die asiatischen Geschicke eines jeden dargelegt werden.

Hugo Schuchardt.

Kleine Mittheilungen.

Das Ahunawairja-Gebet. — Das Ahunawairja-Gebet (Ahunwar, Honover) hat für den Parsen dieselbe Bedeutung wie für den Christen das ‚Vater unser' und für den Mohammedaner die Fātiḥah. Von diesem kurzen und infolge dessen schwer verständlichen Gebete sind schon mehrere Uebersetzungen gemacht worden. Man findet dieselben bis zum Jahre 1868 bei Spiegel, *Commentar zum Avesta,* Bd. II, S. 467 verzeichnet und beurtheilt. Von da an sind noch die folgenden Arbeiten darüber zu verzeichnen: M. Haug ‚Die Ahunavairya-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastrier, mit dem alten Zend-Commentar Jasna 19', München 1872 (*Sitzungsber. der philos.-philolog. und hist. Classe der königl. bayr. Akad. der Wissenschaften,* Bd. II, 1872, S. 89 ff.), R. Roth in *ZDMG.*, Bd. XXXVIII, S. 437 ff., K. Geldner, *Studien zum Avesta,* Strassburg 1882, S. 144 ff., C. de Harlez in Bezzenberger's *Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, Bd. XIII, S. 245 ff., Chr. Bartholomae ‚Arische Forschungen', Heft III (1887), S. 47 ff., J. Darmesteter, ‚Le Zend Avesta', I, Paris 1892 (*Annales du Musée Guimet,* Tome XXI) p. 161. — Da meine Auffassung dieses Gebetes von den bisher bekannt gewordenen Auffassungen stark abweicht und vom rein grammatischen Standpunkte gebildet ist, so erlaube ich mir dieselbe hier mitzutheilen in der Hoffnung, dass sie die Mitforscher zu erneuerter Prüfung des Gegenstandes veranlassen wird.

jaϑā ahū wairjo aϑā ratuš ašhāt-ćit haćā
waṅhę̄uš dazdā manaṅho šjaōϑnanãm aṅhę̄uš mazdāi
χšhaϑręm-ćā ahurāi ā jim dręgubjo dadat wāstārę̄m.

8*

‚Wie durch den weltlichen Herrn erwählt wird, so soll er sein der geistliche Hirt — aus Reinheit.

Ueberlasset dem Geiste der frommen Gesinnung die Herrschaft (Leitung) der Werke und

Dem Ahura-Mazda die Herrschaft der Welt, welche er für die Armen zum Schützer geschaffen.‘

D. h. Gleichwie der geistliche Hirt nur mit Rücksicht auf seinen reinen Lebenswandel vom weltlichen Herrn erwählt werden soll, so soll er es auch sein.

Die Leitung der Werke möge man dem Geiste der frommen Gesinnung[1] anheim geben.

Die Herrschaft der Welt überlasse man Ahura-Mazda, der diese Welt zum Schützer der Armen geschaffen hat, woraus folgt, dass man die Armen unterstützen, d. i. die Nächstenliebe bethätigen soll.

ahū kann nur Instrumental sein. *dazdā* ist mit Anlehnung an *dazdi* gebildet. *waṅhęuš manaṅho,* Genitiv für den Dativ. *aṅhęuš χšhaϑręm-ćā* steht für *aṅhęuš-ćā χšhaϑręm. yim* bezieht sich auf *aṅhęuš* und *ā* ist mit *dadaṭ* zu verbinden.

Das Gebet Ašhęm wohu. — Auch von diesem kurzen Gebete erlaube ich mir eine neue Uebersetzung hier mitzutheilen. Dieselbe beruht auf streng grammatischer Auffassung.

Ašhęm wohū wahištęm astī
uštā astī uštā ahmāi
hjaṭ ašhāi wahištāi ašhęm.

‚Die Reinheit ist das beste Gut
ein Heil ist sie — ein Heil ist
(besonders) jene Reinheit, welche ihm, dem Genius der besten Reinheit,[2] innewohnt.‘

---

[1] ‚Der Geist der frommen Gesinnung‘ = der Amšaspand Vohumano (بهمن), der für die lebenden Wesen, besonders aber für den Menschen, Sorge trägt.

[2] ‚Der Genius der besten Reinheit‘ = die personificirte Reinheit, der Amšaspand Ašhawahišta (اردیبهشت), der Schutzengel des Feuers.

Zur Huzwaresch-Uebersetzung von Vendid. XIX, 26[1] (vgl. diese *Zeitschr.*, Bd. III, S. 26). — Der Text lautet (SPIEGEL, S. 212): [Pahlavi text] Man vergleiche damit Ganjesháyagán (Gang-ī-šahīgān), p. 14, 137: [Pahlavi text]

Awestisch aδawi- und wīδawi-. — Ueber *aδawi-* schreibt JUSTI (*Zendwörterb.*, S. 18, b) ‚adj. unbetrogen', SPIEGEL ‚nicht betrügend' und über *wīδawi-* (ebenda, S. 280, a) ‚adj. frei von Betrug', d. h. ‚nicht zu betrügen'. Die Huzwaresch-Uebersetzung macht zwischen diesen beiden Worten den folgenden Unterschied: [Pahlavi text] (Un-Betrug) ist mein Name, d. h. ich betrüge Niemanden; [Pahlavi text] (= neupers. بیفریب) Ohne-Betrug ist mein Name, der ich vom Betrug weg bin, d. h. wer mich betrügen will, der wird selbst betrogen.

Neupersisch گریغ. — گریغ (*gurēγ*) ‚Flucht' fehlt bei HORN. Es gehört zu گریختن (S. 203, Nr. 914) und ist ein Synonym von گریز. Während aber گریز auf ein vorauszusetzendes altpers. *wiraićah-* zurückgeht, muss گریغ = Pahl. [Pahlavi text], [Pahlavi text] auf ein altpers. *wiraika-* zurückgeführt werden. گریز und گریغ verhalten sich ganz so zu einander wie فروز (= altpers. *abiraućah-*) und فروغ (= altpers. *abirauka-*) und griech. τεῖχος und τοῖχος. Von [Pahlavi text] wird im Pahlawi [Pahlavi text] = [Pahlavi text] (= neupers. گریختن) abgeleitet, eine sonderbare Bildung, da auf diese Weise blos Verba von semitischen Wortstämmen abgeleitet werden.

Neupersisch هوش *und awestisch ušhi.* — Zu der von BARTHOLOMAE (*Indogerm. Forschungen*, Bd. VII, S. 223, Note 2) citirten Stelle, Jašt I, 31, möchte ich bemerken, dass ich sie in Uebereinstimmung

[1] Vgl. [Pahlavi text]. The Zand î Javît Shêda Dâd or the Pahlavi Version of the Avesta Vendidâd. Ed. by DARAB DASTUR PESHOTAN SANJANA. Bombay 1895. 8°. p. 199, Absatz 7.

mit der Tradition anders interpretire. Es steht dort: [illegible] Dies lautet in der Huzwaresch-Uebersetzung: [illegible] ‚Die Gedächtnisskraft Ahura-Mazdas preisen wir wegen des Bewahrens des heiligen Wortes, d. h. wegen des im Gedächtniss Behaltens; den Verstand Ahura-Mazdas preisen wir wegen des Nachdenkens über das heilige Wort; die Zunge Ahura-Mazdas preisen wir wegen des Verkündens des heiligen Wortes.‘

Darnach ist [illegible] = [illegible] = neupers. هوش = armen. ուշ. Ebenso ist [illegible] = [illegible] = neupers. دارش, denen nur die Bedeutung des ‚Bewahrens‘, nicht aber jene des ‚Vernehmens, Erfassens‘ innewohnt. Darnach liegt in [illegible] — [illegible] die Idee des ‚Bewahrens‘, in [illegible] — [illegible] (= [illegible]) die Idee des ‚Nachdenkens‘ und in [illegible] — [illegible] die Idee des ‚Verkündens‘. Ob die Idee des ‚Bewahrens‘ mit der Bedeutung von [illegible] — [illegible] als ‚Ohren‘ sich verträgt, dies möge BARTHOLOMAE selbst entscheiden.[1] Zum Schlusse möchte ich BARTHOLOMAE ersuchen, mir gefälligst mitzutheilen, welche Persönlichkeit er als Lehrer (denn das ‚Anhören‘ setzt nothwendig einen Lehrer voraus) des Ahura-Mazda sich denkt.

FRIEDRICH MÜLLER.

Die Kaṭha-Abschnitte des Tâitt. Âraṇyaka. — Nach der Tradition wurden bekanntlich die beiden ersten Bücher des Tâitt. Âr. dem Weisen Kaṭha als Verfasser zugeschrieben, eine Angabe, die WEBER seinerzeit (*Ind. Lit.*, p. 102) in Zweifel zog, die wohl auch von Andern bezweifelt worden ist und bisher auch durch Nichts be-

[1] Um BARTHOLOMAE die Schöpfung des Urtheils zu erleichtern, möchte ich ihm die folgende Stelle zur Entscheidung vorlegen. Jasna LXII, 4: *dājā̊ mē ātarš puϑra ahurahē mazdā̊ āsu qāϑrǝm āsu ϑrāitīm āsu ǵītīm pouru qāϑrǝm pouru ϑrāitīm pouru ǵītīm mastīm spāno χšhwivrām hizwām urunē ušhi χratūm* ... Darnach ist mir *ušhi* die receptive, *χratu-* dagegen die spontane Thätigkeit der Seele. Hier sind wie in Jašt I, 31 *ušhi, χratu-, hizwa,* aber in andrer Ordnung zusammengestellt.

stätigt war, da das Kâṭhaka keine Spur davon enthält. Ich habe nun schon in meinem Aufsatz ‚Zwei neuerworbene Handschriften der k. k. Hof-Bibliothek in Wien mit Fragmenten des Kâṭhaka' (*Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissensch. in Wien*, philos.-histor. Classe, Bd. CXXXIII, 1896), p. 13. 16. 22 die Mittheilung gemacht, dass in einem Ṛcaka der Kaṭha-Schule (W. 1) sich die Capitel TÂr. 2, 3—8 vollständig vorfinden. Bei der Durcharbeitung der von Dr. M. A. STEIN in Srinagar für die Tübinger Universitäts-Bibliothek erworbenen Mss. der Kaṭha-Schule finde ich nun in einem derselben (bezeichnet M. a. I. 401), das, durchweg gut geschrieben und accentuirt, verschiedene Theile des Kâṭhaka, sowie Brâhmaṇa-Partien enthält, welche einem Kaṭha-Brâhmaṇa entstammen dürften, auf Foll. 22—25 nach einander folgende Capitel des Tâitt. Âr. 2, 9. 10. 11. 14. 15. 13. 17. 12. — Ist nun auch die Reihenfolge der Capp. nicht dieselbe wie im Tâitt. Âr., finden sich auch im Einzelnen eine Reihe von Abweichungen, so ist doch im Wesentlichen die Uebereinstimmung eine vollkommene. Die Reihenfolge der Capp. will schon darum nichts sagen, weil in diesen, zu Ritualzwecken verfassten Büchern auch die Capp. des Kâṭhaka ganz ausser der Reihe erscheinen, und die erwähnten Abweichungen tragen nur den Charakter von variae lectiones, wenn dieselben auch bedeutend genug sind, um eine Mittheilung des Textes in dieser Gestalt zu rechtfertigen. Somit wären jetzt im Ganzen Tâitt. Âr. 2, 3—15 und 17 in Büchern der Kaṭha-Schule nachgewiesen, damit aber auch bereits fast der ganze zweite Prapâṭhaka des genannten Werkes. Auch in diesem Falle erscheint also die alte Tradition der Inder vollauf gerechtfertigt und der Zweifel an derselben als hinfällig. Berücksichtigt man den fragmentarischen Zustand der mir vorliegenden Kaṭha-Mss. (unmittelbar vor Fol. 22, wo TÂr. 2, 9 beginnt, fehlen in dem oben erwähnten Tübinger Ms. beispielsweise sieben Blätter), so wird man es für nicht unwahrscheinlich halten dürfen, dass auch die übrigen, von der Tradition dem Weisen Kaṭha zugeschriebenen Abschnitte der Tâittirîya-Schule in Büchern der Kaṭha-Schule vorhanden waren oder auch noch vorhanden sind. Manches davon wird sich bei weiterem Suchen vielleicht noch finden lassen.

Aus dem Kâṭhaka. — 1. Pâṇini führt in seinem Sûtra 7, 4, 45 zwischen **सुधित** und **नेमधित** auch ein Nomen **वसुधित** als vedisch an — eine bisher noch unbelegte Form. Der Scholiast erläutert dieselbe durch das Beispiel **वसुधितमग्नौ जुहोति** — offenbar ein Citat. Nun finden wir Kâṭh. 8, 14 einen aus mehreren Saṃhitâs bekannten Vers in folgender Form:

पुनस्त्वादित्या रुद्रा वसवः समिन्धतां पुनर्ब्रह्माणो वसुधीतमग्ने ।
इहैव धेह्यधि दक्षमुग्रमश्वावद्गोमद्यवमत्सुवीर्यम् ॥

So liest der vortreffliche Codex D (das Ms. des Dayârâm Jotsî). Codex Chambers 40 bietet **वसुधीतिमग्ने**; auch die Kap. S. 8, 2 zeigt dieselbe Verschiedenheit der Lesarten, denn während das Weber gehörige Ms., welches ich bei Ausarbeitung des Textes der Mâitr. S. benützte, **वसुधीतमग्ने** bietet (nach meiner Notiz zu dem Verse in Mâitr. S. 1, 7, 1), finde ich in dem mir jetzt vorliegenden, P. v. Bradke gehörigen Ms. die Lesart **वसुधीतिमग्ने**. Es lässt sich also fragen, ob die Lesart des Codex D mehr ist als eine Variante. Indessen glaube ich schon bei anderer Gelegenheit die Berücksichtigung solcher Varianten des Kâṭh. seitens der Grammatiker wahrscheinlich gemacht zu haben, und jedenfalls ist die Lesart **वसुधीतमग्ने** in beiden Saṃhitâs der Kaṭha-Schule ebenso gut bezeugt wie **वसुधीतिमग्ने**.

Mâitr. S. 1, 7, 1 liest **वसुधीति अग्ने** nach den vortrefflichen Mss. M. 1 und 2, und nach dem Padapâṭha, während H, Bb und B **वसु धीयते मे** bieten. Der zweite Avasâna lautet dazu in der Mâitr. S.:

घृतेन त्वं तन्वं वर्धयस्व रायस्पोषा यजमानँ सचन्ताम् ॥

VS. 12, 44 bietet denselben Vers mit der Lesart **वसुनीथ यज्ञैः** und dem Schluss-Pâda **सत्याः सन्तु यजमानस्य कामाः ॥** Ganz in derselben Form begegnet der Vers TS. 4, 2, 3, 4, nur dass es dort **तनुवो वर्धयस्व** heisst. Wir finden ihn ebenso Kâṭh. 38, 12, wo nur der dritte Pâda **घृतेन ते तन्वं वर्धयामि** lautet. Im AV. 12, 2, 6 weicht der zweite Avasâna völlig ab, während der für uns wichtigste zweite Pâda dort **पुनर्ब्रह्मा वसुनीतिरग्ने** lautet.

Die Lesart **वसुधीतमग्ने** findet sich also blos im Kâṭh. 8, 14 und in der Kap. S. — Obwohl nun **वसुधीत** nicht genau zu Pâṇini's **वसुधित**

stimmt, so wird man doch geneigt sein, hier einen Zusammenhang anzunehmen, vor Allem, weil auch das Citat dazu im Schol. merkwürdig anklingt: **वसुधितमग्नौ जुहोति**. Zwar stimmt nun auch dieses nicht genau zu der Kâṭh.- und Kap. S.-Stelle, aber eine Corruptel in solchen Citaten des Schol. ist uns ja schon öfters begegnet, wo trotzdem der Zusammenhang ganz unzweifelhaft war (cf. namentlich Gurupûjâkâumudî, p. 7), und hier wäre der Zusatz **जुहोति** besonders leicht verständlich, nachdem zuerst durch die leichteste Corruptel aus **अग्ने अग्नौ** geworden war. Allerdings bleibt die Schwierigkeit der Differenz von **वसुधीत** und **वसुधित** bestehen. Man müsste eine ursprüngliche Lesart **वसुधितमग्ने** annehmen und wäre die Verlängerung des *i* aus Rücksicht auf das Metrum wohl erklärbar. Wenn somit auch hier eine Reihe von Discrepanzen und Schwierigkeiten nicht abzuleugnen sind, so glaube ich doch, dass das **वसुधीतमग्ने** im Kâth. und in der Kap. S. von Pâṇini's ausdrücklich als vedisch bezeichnetem **वसुधित**, Schol. **वसुधितमग्नौ** nicht wohl getrennt werden darf, resp. dass dieselben in irgend welchem, noch nicht näher aufgeklärten Zusammenhange stehen dürften. Neben der bunten Menge von Varianten, welche die verschiedenen Saṃhitâs und Codices gerade in diesem Verse aufweisen, dürfte wohl auch eine Lesart **वसुधितमग्ने** viel Wahrscheinlichkeit für sich haben.

2. *Dhâtupâṭha* 32, 106 ist eine Wurzel **मार्ज् मार्जयति** aufgeführt, welche ‚einen gewissen Ton von sich geben‘ bedeuten soll *(çabdârthâu)*. Sie ist unbelegt, und auch wenn man annehmen wollte, dass sie nur zur Erklärung des Wortes **मार्जन** ‚der Laut einer Trommel‘ (cf. PW.) construirt wäre, erklärt sich noch nicht die Angabe der zehnten Präsens-Classe. Nun lesen wir Kâṭh. 6, 11 den bekannten Vers RV. 4, 4, 8 in folgender Form:

अर्चामि ते सुमतिं घोष्यर्वाक् सं ते वावाता जरतामियं गीः ।
स्वश्वास्त्वा सुरथा मार्जयेमास्मे क्षत्राणि धारयेरनु द्यून् ॥

Obwohl nun **मार्जयेम** hier nur eine Variante zu **मर्जयेम** im RV. ist, lässt es sich doch sehr wohl denken, dass ein nicht gerade weitblickender Grammatiker aus dieser Stelle eine Wurzel **मार्ज् मार्जयति**

construirte, die irgend ein ‚Tönen, einen Laut von sich geben‘ bedeuten sollte. Wenn er in demselben Verse die Formen अर्चामि, घोषि, जरताम् fand, konnte er wohl auf die Vermuthung kommen, dass in मार्जयेम ein synonymes Verbum stecken dürfte. (Das oben erwähnte मार्जन konnte ihn eventuell in dieser Meinung bestärken.) Aehnlich werden auch heute noch bisweilen Bedeutungen construirt. Noch manche Wurzel des Dhâtup. mag in ähnlicher Weise auf einer varia lectio beruhen (cf. die Wurzeln तुप् und त्रुप् *ZDGM.*, Bd. XLIX, p. 169. 170).

3. Im *Pet. Wörterb.* ist das Wort निषङ्गथि nur durch Grammatiker, resp. Lexikographen belegt und dem entsprechend ist auch in BÖHTLINGKS kürzerem Wörterbuch dieses Wort noch mit einem Sternchen versehen. In den Nachträgen erscheint das Wort nicht. Dasselbe findet sich aber nicht nur Kâṭh. 17, 11, sondern auch MS. 2, 9, 2 und TS. 4, 5, 1, 4, in demselben Verse विज्यं धनुः cet. Das Sternchen im Wörterbuch hat demnach fortzufallen. Kap. S. 27, 1 liest an entsprechender Stelle निषङ्गधिः, wie VS. 16, 10. Als Bedeutung dürfte ‚Köcher‘ wohl am besten in den Zusammenhang passen, trotz des schon im ersten Avasâna stehenden synonymen बाणवान्. Dort steht शल्य daneben, im zweiten Avasâna das synonyme इषवः neben निषङ्गथि. Die Etymologie würde gut dazu stimmen. Der Köcher wäre als das Hängende oder das Gehänge bezeichnet (cf. auch निषङ्ग ‚Köcher‘). Wenn wir बाणवान्, der Etymologie entsprechend, etwa durch ‚Pfeilträger‘ wiedergeben, könnten wir den Vers folgendermassen übersetzen: ‚Ohne Sehne ist der Bogen des Kapardin, ohne Pfeilspitzen sein Pfeilträger; verschwunden sind seine Pfeile, leer ist sein Köcher.‘ Der Parallelismus des Gedankens erscheint durchaus passend und poetisch berechtigt.

L. v. SCHROEDER.

XI. internationaler Orientalisten-Congress.

Das Organisationscomité des XI. internationalen Orientalisten-Congresses in Paris, mit dem Präsidenten Herrn CHARLES SCHEFER an der Spitze, hat auf Grund der Ermächtigung des X. internationalen Orientalisten-Congresses in Genf beschlossen, den

XI. internationalen Orientalisten-Congress in Paris

vom 5. bis 12. September 1897 abzuhalten.

Seine kaiserliche Hoheit Herr ERZHERZOG RAINER hat die Ehrenpräsidentschaft des Congresses angenommen.

Der Mitgliedsbeitrag beträgt 20 Frs. = 9 fl. 60 kr. und ist an Herrn ERNEST LEROUX, Rue Bonaparte 28 in Paris, oder an Herrn ALFRED HÖLDER, k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, I., Rothenthurmstrasse 15 in Wien, zu entrichten. Damen zahlen die Hälfte obigen Beitrages (10 Frcs.) ohne Anspruch auf die Publicationen des Congresses.

In Angelegenheiten des Congresses wolle man sich an die Secretäre der nachbezeichneten Sectionen (Paris, Rue de Lille 2) wenden:

I. Section. Sprachen und Archäologie der arischen Länder.
- a) Sprachen und Archäologie Indiens (Secretär: Herr SYLVAIN LÉVI).
- b) Iran (Secretär: Herr MEILLET).
- c) Linguistik (Secretär: Herr LOUIS DUVAU).

II. Section. Sprachen und Archäologie des äussersten Orients.
- a) China und Japan (Secretär: Herr ED. CHAVANNES).
- b) Indo-China, Malayisch und Polynesisch (Secretär: Herr P. LEFÈVRE-PONTALIS).

III. Section. Mohammedanische Sprachen und Archäologie (Secretäre: die Herren CASANOVA und P. RAVAISSE).

IV. Section. Semitische Sprachen und Archäologie.

a) Aramäisch, Hebräisch, Phönikisch, Aethiopisch (Secretär: Herr Abbé CHABOT).

b) Assyrisch (Secretär: Herr R. P. SCHEIL).

V. Section. Egypten und afrikanische Sprachen (Secretäre: die Herren RENÉ BASSET und MORET).

VI. Section. Orient, Griechenland. — Relationen des Hellenismus mit dem Orient. — Byzanz (Secretäre: die Herren J. PSICHARI et TH. REINACH).

VII. Section. Ethnographie, Folk-lore des Orients (Secretär: Herr F. GRENARD).

Noch einmal die Theekanne des Freiherrn v. Gautsch.[1]

Von

Dr. **Friedrich Hirth.**

Aus den im x. Bande der *WZKM.* auf S. 299 abgedruckten Bemerkungen des Herrn Dr. A. v. Rosthorn sehe ich mit Befriedigung, dass die Uebersetzung der kleinen Theekannen-Inschrift in Peking zu fast denselben Resultaten geführt hat wie in München. Worin ich mit v. Rosthorn nicht übereinstimme, sind folgende Punkte.

1° v. Rosthorn scheint mit Kühnert das Zeichen Nr. 9 俶 *schu,* zu lesen, während ich aus zwingenden Gründen zu der Conjectur 倣 *fang,* für 俶 *schu,* meine Zuflucht nahm. Seitdem hat Herr Dr. Kühnert die Güte gehabt, die Richtigkeit meiner Lesart durch Autopsie zu bestätigen.

2° Das Zeichen 篤 ist *tu,* nicht *tschu,* zu lesen. K'ang-hi sagt allerdings, dass für 篤 *tu* als Wechselzeichen 竺 *(tschu)* gesetzt werden kann; er sagt jedoch nicht das Umgekehrte, nämlich, dass 篤 *tu* für 竺 *tschu* steht und deshalb *tschu* zu lesen ist. Im Gegentheil vermuthe ich, dass die alte Aussprache von 竺, der zweiten Silbe im chinesischen Namen für Indien, 天 竺 (jetzt *T'ién-tschu* ausgesprochen) ursprünglich ebenfalls *tu* gewesen ist, und zwar mit ausgestossenem Endlaut für *tuk,* falls ein finales *k* in den indischen Formen dieses Namens nicht nachweisbar ist. Dafür spricht eine Scholie des Yen Schï-ku (7. Jahrh.) zu einer Stelle im *Ts'ién-han-schu* (96 A, p. 10), wo die Namen *Schön-tuk* (身 毒) und *T'ién-*

[1] Zu Bd. x, S. 301.

tuk (天篤) als Varianten desselben Lautes (vermuthlich *Sindhu*) hingestellt werden, wenn ich auch dem Scholiasten nicht beistimme, wenn er diese Namen mit dem im Pamirgebiet gelegenen Lande *Küan-tuk* oder *Yün-tuk* (捐毒) in Zusammenhang bringt. Dennoch darf diese Scholie als Autorität für die Identität der Namen 天篤 und 天竺 für ‚Indien' betrachtet werden. Der Ausdruck *T'ién-tu* (天篤) findet sich im zweifellosen Sinne von ‚Indien' im *Ts'ién-han-schu,* Kap. 96 A, p. 8 *et passim.* Vgl. auch JULIEN, *Syntaxe nouvelle de la langue Chinoise,* vol. II, p. 6, u. LEGGE, *Fâ-hien,* p. 14.

3° Gegen den ‚Mann vom T'ién-tschu-Berge',[1] wie v. ROSTHORN das Maler-Pseudonym *T'ién-tu-schan-jön* übersetzt, hätte ich nichts einzuwenden, wäre nicht *schan-jön* (山人) ein stehender Ausdruck, der sich in vielen ähnlichen Namen findet und aus bestimmten Gründen von dem vorangehenden, den *schan-jön* qualificirenden Ausdruck zu trennen ist. Ich kann zwar dafür mit nichts Geschmackvollerem als der wörtlichen Uebersetzung ‚Bergmensch' dienen; doch habe ich die beiden Silben in chinesischen Texten so oft von dem dazugehörigen Namen getrennt gesehen, dass ich sie unter allen Umständen als zusammengehörig betrachten muss. Der *schan-jön* (‚Bergmensch') hat seine Analoga in einer Reihe anderer Ausdrücke, die ich in Anbetracht ihrer bei Chinesen wie Japanern charakteristischen Gebrauchsweise, als Cognominaltitel zusammenfassen möchte, nachdem sie von anderer Seite (WILLIAM ANDERSON, *Catalogue of Japanese and Chinese Paintings in the British Museum,* London 1886, p. 475 f.) für das Gebiet der japanischen Maler in Anspruch genommen sind. Dr. ANDERSON nennt diese Ausdrücke, die in China nicht nur von Malern, sondern auch von Dichtern, Musikern, Kalligraphen, kurz Schöngeistern jeder Art bei der Wahl ihrer Pseudonyme verwendet werden, ‚self-assumed titles usually adopted after the nominal retirement from worldly cares'. Diese Definition ist auch in China zutreffend, doch ist der Titel nicht immer aus eigener Wahl

---

[1] Der T'ién-tschu-schan ist als Bergname im alten und heutigen China, sowie auch als mythologischer Begriff, anzutreffen. Siehe die Stellen im *Pién-tzï-leï-pién,* Kap. 3, p. 11.

hervorgegangen, da Biographen und Kunsthistoriker sie bisweilen willkürlich anhängen oder verwechseln, so dass wir dasselbe Cognomen *(hau)* bald mit *kü-schï*, bald mit *schan-jön*, *sién-schöng*, *lau-jön* u. s. w. gebildet sehen. Der erste von Anderson für seine japanischen Maler angeführte Titel dieser Art mit seiner Definition ist:

‚*San-jin* [d. i. chines. *schan-jön*, 山人]. Hermit, or man of leisure. Lit. "man of the mountains", in allusion to a custom in ancient times amongst Chinese men of learning of retiring to philosophize in rural or mountain retreats when fatigued with the turmoil of the world.‘

Ich glaube nicht, dass der Ausdruck sich in China für die vorbuddhistische Zeit nachweisen lässt; ich halte daher die Entstehung des Titels nach indischem Muster für recht gut möglich, nachdem Prof. E. Kuhn mich auf Sanskrit *vānaprasthaḥ*, lit. einer, der auf einer waldigen Hochebene lebt, also ‚ein Waldeinsiedler‘, sowie *āraṇyakaḥ*, ‚ein im Walde Lebender‘, aufmerksam gemacht hat. Dass zur Bildung des mit *schan-jön* zusammengesetzten Cognomens gern ein Bergname verwendet wird, liegt ja nahe; ich glaube daher gern, dass dem Erfinder des Namens T'ién-tu-schan-jön ein *T'ién-tu-schan* vorgeschwebt hat. Trotzdem gehört das *schan* in diesem Ausdruck zu *jön*, während das *schan* von *T'ién-tu-schan* als überflüssig und den Rhythmus des aus einem doppelten Sylbenpaar bestehenden Ausdrucks störend weggelassen ist. So ist z. B. auch das Cognomen des Polyhistors Wang Schï-tschöng (王世貞, 1526—90 n. Chr., vgl. Mayer's *Manual*, Nr. 817) zu erklären, der sich mit Anspielung auf einen im *Schan-hai-king* (Kap. 16) erwähnten mythischen Berg Yen-tschóu (弇州之山) in einem seiner Büchertitel *Yen-tschóu-schan-jön* (弇州山人, siehe den Katalog der Kaiserl. Bibliothek in Peking, Kap. 114, p. 13) nennt. Daneben habe ich denselben Gelehrten auch als *Yen-tschóu-sién-schöng* citirt gesehen (vgl. die Biographie seines Enkels, des Malers Wang Kién im *Kuo-tschau-hua-schï*, Kap. 1, p. 5), da, wie gesagt, die Cognominaltitel gern miteinander verwechselt werden.

Der Ausdruck *schan-jön* lässt sich seiner Bedeutung nach mit verschiedenen anderen, das geistige Eremitenleben andeutenden Cognominaltiteln vergleichen. Unter diesen ist sehr bekannt *kü-schï* (居士), lit. ‚der wohnende Gelehrte‘, insbesondere der in der Verborgenheit lebende, der abseits wohnende, was in der Regel nur symbolisch auf geistige Zurückgezogenheit deutet. So nannte sich der Dichter Su Schï (蘇軾), nachdem er 1079 n. Chr. infolge der Intriguen seines allmächtigen Gegners Wang An-schï von einer hohen Stellung in der Hauptstadt zu einem unbedeutenden Amte in Huang-tschóu (Prov. Hu-peï) degradirt worden war und nachdem er sich dort am Ost-Abhang (*tung-po* 東坡) eines gewissen Hügels ein Haus gebaut hatte, Tung-po-kü-schï, d. i. ‚der Einsiedler vom Ost-Abhang‘ (*Sung-schï*, Kap. 338, p. 9). Zwar stand der Dichter damals noch in den besten Mannesjahren, aber er nannte sich *kü-schï*, wie ein alter Mann, weil er mit der Welt zerfallen war und sich durch geistige Zurückgezogenheit von den Sorgen seiner verfehlten politischen Laufbahn emancipiren wollte. Der Dichter ist unter seinem Cognomen besser bekannt als unter seinem Personennamen und heisst meist mit Weglassung des Cognominaltitels Su Tung-po. Der Titel *kü-schï* hat sein Aequivalent in der buddhistischen Literatur und entspricht nach dem Glossar des *Siang-kiau-p'i-pién* (worüber *T'oung Pao*, vol. VI, p. 318) einem indischen Ausdruck, dessen chinesische Transscription durch die Zeichen 迦羅越 (*kia-lo-yüé* = *gālava* oder etwas dem Aehnliches?) wiedergegeben wird; die japanische Form, wie sie für die dortigen Maler in Anspruch genommen wird, ist *ko-ji* (ANDERSON, p. 28, *Supplementary Index*; vgl. GUBBINS, *Dict. of Chin.-jap. Words*, p. 451 s. v. *kio*, 居, wo der Ausdruck fehlt, und HEPBURN, s. v. *koji*, ‚a lay Buddhist; a retired scholar‘). So sehr ich geneigt bin, bei dieser sowie bei anderen Einrichtungen des chinesischen Kulturlebens buddhistische Einflüsse mitreden zu lassen, so muss doch der Ausdruck *kü-schï* und mit ihm das ganze chinesische Eremitenleben in einer Periode entstanden sein, die hinter der Einführung des Buddhismus in China weit zurück liegt. Schon im *Li-ki* (Kap. 7, Yü-tsau) kommt der Ausdruck bei der Schilderung der Hof-

tracht vor, und der Scholiast erklärt die Stelle durch *kü-schï tau-i-tschu-schï yé* (居士道藝處士也), d. h. ‚Kü-schï, d. i. ein in den tauistischen Künsten erfahrener tsch'u-schï'. Es geht aus der Scholie hervor, dass *kü-schï* und *tsch'u-schï* Synonyma sind. Der seit Jahrhunderten für beide gangbare Sinn ist der eines in der Zurückgezogenheit lebenden Gelehrten, wenn auch gerade in der citirten Stelle des *Li-ki* weniger an sein einsames Leben als an eine Art Rang bei Hofe zu denken ist, der ihn nöthigte bei Audienzen vor dem Sohn des Himmels eine gestickte Schärpe anzulegen, so dass Legge (*The Sacred Books of the East,* vol. xxviii, p. 13) übersetzt: ‚a scholar waiting to be employed'. Zu diesen Ausdrücken *schan-jön, kü-schï* und *tsch'u-schï,* gesellen sich noch mancherlei ähnliche Bildungen, z. B.:

yé-jön (野人, japan. *yajin,* lit. ‚der wilde Mensch', ‚der in der Wildniss Lebende');

tau-jön (道人, japan. *dō-jin*), ‚der Tauist', im Sinne von ‚Einem, der das Tau (道), den Urgrund aller Weisheit, erlangt hat'. Vgl. die Definition im *P'eï-wön-yün-fu,* Kap. 11 A, p. 49: 得道者名曰道人; ‚der das Tau erhalten, der heisst ein Tau-jön.' Es fragt sich nur, was wir unter diesem Tau, das ja zunächst ein der Lehre des Lau-tzï angehöriger Terminus ist, zu verstehen haben. Die Buddhisten bezeichnen es als das Aequivalent ihres *bōdhi*; im Glossar *Siang-kiua-p'i-pién* (Kap. i, p. 19) wird *tau* (道), lit. ‚Weg', als Erklärung für Sanskrit *mārga* (in der Transscription: 末伽, cant. *mút-ká*), d. i. ‚der Weg, der zum Nirvāṇa führt' (vgl. de Harlez, *Vocabulaire bouddhique* im *T'oung Pao,* Vol. vii, p. 376, Nr. 13) verwendet. Daraus mag der Gebrauch von *tau-jön* im Sinne von ‚an earnest follower of the Law' bei Fa-hién (Legge, p. 21) zu erklären sein, und sicher sind Julien (*Vie de Hiouen-thsang,* Préface, p. xi f.) und Kühnert (*WZKM,* xi, p. 90) vollständig im Rechte, wenn sie für buddhistische Texte diesen Ausdruck im buddhistischen Sinne in Anspruch nehmen. Das darf jedoch nicht zu Verallgemeinerungen führen. Ganz richtig sagt schon Legge (a. a. O.) mit Bezug auf *tau-jön*: ‚The name may be used of followers of other systems of faith besides Buddhism.'

Kommt doch der Ausdruck schon vor der Einführung des Buddhismus in China vor, da ein Ortsname Tau-jön-hién im *Ts'ién-han-schu* (Kap. 28 B, p. 8) erwähnt und vom Scholiasten Yen Schï-ku auf Sién-jön (仙人), d. i. die ,Unsterblichen' der Tauisten, bezogen wird. In den Biographien berühmter Tauisten (*fang-schï*, 方 士 = *tau-schï* 道 士) ist der Titel Tau-jön durchaus nicht selten, nicht nur als Cognominaltitel (s. z. B. die Biographien der Tauisten Tschang Schan-yüan, 張善淵, im *T'u-schu-tsi-tsch'öng*, 38, Kap. 286 : 4, p. 9, T'ang Tau-höng, 湯 道 亨, ibid. Kap. 285, p. 16 u. A.), sondern auch als Anhängsel an den Familiennamen, wie Wang Tau-jön, (ibid. in der Abtheilung Fang-schï, 方 士, Kapp. 283—291, wo sich zahlreiche Beispiele finden). Ueberhaupt habe ich den Ausdruck oft in den Cognominaltiteln von chinesischen Gelehrten, Malern u. s. w., angetroffen, die durchaus nicht als buddhistische Frömmler bekannt waren. ANDERSON, der seine Definitionen vermuthlich den mündlichen Mittheilungen gelehrter Japaner entnommen hat, erklärt daher den Titel Dō-jin (= tau-jön) wohl am zweckmässigsten ohne jeden religiösen Beigeschmack durch ,one who practises religious austerities' (*Catalogue* etc., Appendix, p. 475).

lau-jön (老 人, ,der Alte', abwechselnd mit *wöng*, 翁, ,der Greis');

san-jön (散 人, hier schwerlich im gewöhnlichen Sinne, d. i. ,der Taugenichts', aufzufassen, sondern mehr der wörtlichen Bedeutung entsprechend: ,der abseits Lebende');

yin-kü (隱 居, japan. *inkio*, lit. ,der in der Einsamkeit Lebende', ,der Eremit', womit sich der berühmte Naturkenner, der HUMBOLDT seiner Zeit, T'au Hung-King, — MAYERS, *Manual*, p. 214 —, T'au yin-kü [陶隱居] zubenannte).

Der eigentliche Gattungsbegriff für alle diese Phantasietitel findet sich bereits beim Philosophen Tschuang-tzï (4. Jahr. v. Chr.). Derselbe gibt in seinem 16. Kapitel eine Definition des Ausdrucks *yin-schï* (隱 士, lit. ,der verborgene Gelehrte'), den GILES (*Chuang Tzŭ*, p. 197) nicht unpassend durch ,Retired Scholars' übersetzt. Tschuang-tzï entwickelt an dieser Stelle den philosophischen Ge-

danken von der Glückseligkeit des sich von der Welt abwendenden, lediglich auf eigene geistige Mittel gestützten Gelehrten und gibt damit die Grundlage zu der Erscheinung des moralischen Eremitenthums, das im Leben chinesischer Schöngeister eine so hervorragende Rolle spielt. Als Erztypus des von dieser Philosophie durchdrungenen Kulturmenschen gilt in China der Dichter T'au Yüan-ming (陶淵明, 365—427 n. Chr.), der ein vielbegehrtes Amt verschmähte, weil ihm Verskunst, Laute und Weinbecher höher standen als die Beamtenpflicht, die ihn zwang, sich vor einem Vorgesetzten zu verbeugen. Dies wird ihm zwar von der Mehrzahl der mit gesünderem Menschenverstand begabten strebsamen Beamten, die im Studium nur ein Mittel zur Erreichung hoher Stellen erblicken, sehr verargt; ja, ich habe einen jungen Mandarin, der ein zufällig soeben erworbenes Bild des Yüan-ming in meinem Studierzimmer aufgehängt sah, in helles Gelächter ausbrechen sehen, als wollte er sagen: ‚das war der dümmste aller Dummköpfe'. Dennoch kommt auch dort für die meisten, wenn auch oft in hohem Alter, die Zeit, in der sie sich nach ihrem otium cum dignitate sehnen. Der im Leben von Provinz zu Provinz verschlagene Beamte zieht sich, und zwar meist in seine Heimat, zurück, wird ‚Eremit' im moralischen Sinne und nennt sich ‚Bergmensch', ‚Wilder' oder ‚Einsiedler', gleichviel ob er ein Tusculum im Gebirge oder ein Stadthaus im belebtesten Viertel von Su-tschóu, Nanking oder Yang-tschóu bewohnt.

So finden wir die Cognominaltitel gern bei Dichtern, Malern, Kalligraphen und anderen Gelehrten, die von sich sagen können, dass sie die Arbeit ihres Lebens bereits hinter sich haben. Dem Titel (*schan-jön, kü-schï, lau-jön,* u. s. w.) wird meist der Name einer phantastischen, wenn nicht der Wirklichkeit entnommenen Ortsbezeichnung vorangesetzt. So nannte sich der Polyhistor und Bibliophile Li T'iau-yüan (18. Jahrh.) nach seinem Tusculum Tung-schan in Ssï-tsch'uan: Tung-schan-lau-jön (童山老人, d. h. ‚der Greis von Tung-schan'; s. mein ‚Die Länder des Islâm nach chinesischen Quellen', *T'oung-Pao,* vol. v, Supplément, p. 16). Doch kann auch die Orts- oder Phantasiebezeichnung weggelassen werden und der

Cognominalausdruck wie ein gewöhnlicher Titel hinter den Familiennamen treten, wie in Huang schan-jön (黄山人, ‚der Bergmensch Huang', ‚der Eremit Huang'), womit in seiner Biographie (*Hua-jön-sing-schï-lu*, Kap. 17, p. 17) ein wohlbekannter Maler des vorigen Jahrhunderts, namens Huang Schön (黄愼) bezeichnet wird.

Dies sind die Gründe, aus denen ich lieber ‚Bergmensch von Indien' übersetze als ‚der Mann vom T'ién-tschu-Berge'.

Schliesslich noch eine Bemerkung über den Maler, dessen wirklicher Name, wie ich gezeigt habe, K'ang T'au (康濤, genannt Schï-tschóu 石舟), war. Ich hatte in einer Malerliste des Werkes *T'ung-yin-lun-hua* chronologische Anordnung vorausgesetzt. Dies trifft im Allgemeinen zu, scheint aber nicht auszuschliessen, dass Persönlichkeiten, über deren genaue Lebenszeit dem Herausgeber nichts bekannt war, nicht an der richtigen Stelle erwähnt werden. Es war mir daher von Interesse, als ich kürzlich unter meinen chinesischen Gemälden das Bildniss einer Dame mit landschaftlichem Hintergrund (Bildfläche 127 × 77 cm.) entdeckte mit der Inschrift: *K'ang-hi, jön-yin tung-yüé K'ang Tau sié*, 康熙壬寅冬月康濤寫, d. h., gemalt von K'ang T'au im Wintermonat des Jahres Jön-yin unter K'ang-hi'. Die Regierungszeit K'ang-hi's reicht von 1662 bis 1723. Das cyclische Jahr Jön-yin kommt wegen der grossen Länge dieser Periode darin zweimal vor und fällt in die Jahre 1662 und 1722. Von der Hand irgend eines Sammlers oder Kunsthändlers findet sich auf der oberen Leiste der Rolle der Vermerk *K'ang Schï-tschóu meï-jön* (康石舟美人), d. h. ‚Dame von K'ang Schï-tschóu'; woraus hervorzugehen scheint, dass wir es nicht etwa mit einem Namensvetter zu thun haben. Das Bild könnte demnach spätestens im Jahre 1722 gemalt sein, möglicher Weise schon 60 Jahre früher. Es ist daher auch unwahrscheinlich, dass der Maler K'ang T'au, alias T'ién-tu-schan-jön, unter K'ang-hi geboren ist. Freilich könnte das fragliche Bild eine Jugendarbeit sein und die Blüthezeit des Künstlers sich immerhin weit in die Regierungszeit des Kién-lung (1736—96) erstrecken. PALÉOLOGUE (*L'Art Chinois*, p. 289) erwähnt einen ‚*Khang-tao*, peintre de genre' unter den Malern unter Kia-king (1796—1821). Ich glaube, da es

sich hier nur um gewisse Familiennamen (康, 阬, 亢 oder 伉) handeln kann, sagen zu können, dass dieser Name im grossen Maler-Lexikon *Hua-jön-sing-schï-lu* nicht enthalten ist; wohl aber scheint es mir nicht unmöglich, dass K'ang T'au etwa 18 jährig, 1722 ein schlechtes Bild in die Welt setzte, um erst einige 70 Jahre später als hochgeehrter ‚Bergmensch' unter Kia-king das Zeitliche zu segnen.

Sechs Zendalphabete.

Von

J. Kirste.

(Mit drei Schrifttafeln.)

Die im Folgenden mit M. 51, M. 65 und M. 66 bezeichneten Alphabete habe ich mir selbst aus drei Handschriften der Haug'schen Sammlung in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, nämlich MS. Zend Nr. 51a, fol. 12a; Nr. 65, fol. 30b und Nr. 66, fol. 43b durchgezeichnet. Das Alphabet K. 33 stammt aus dem Codex xxxiii der Westergaard'schen Sammlung auf der Universitätsbibliothek in Kopenhagen und findet sich in demselben auf der letzten Seite des mit den Zahlen ૨૫—૫૦ paginirten Fragmentes. Ich verdanke die Durchzeichnung desselben der Güte des dortigen Bibliotheks-Assistenten Herrn Dr. Andersen. Die zwei Alphabete O. 1 und O. 2 endlich stehen auf der ersten Seite des ersten, respective sechsten Blattes — es sind nämlich fünf fols. Register vorgesetzt — des auf der Bodleiana in Oxford befindlichen Manuscriptes Frazer 258.[1] Herr Dr. Winternitz war so freundlich mir eine Durchzeichnung davon einzusenden, und sage ich hiermit beiden Herren meinen besten Dank. Mit *Z.* bezeichne ich meinen im v. Bande dieser *Zeitschrift* (pp. 9 ff.) erschienenen Aufsatz und setze ich im Folgenden denselben als ebenso bekannt voraus, wie Fr. Müller's Bemerkungen hiezu (ib. pp. 250 ff.).

[1] Von Geldner in der Neuausgabe des Avesta mit O. 3 bezeichnet.

O. 1.

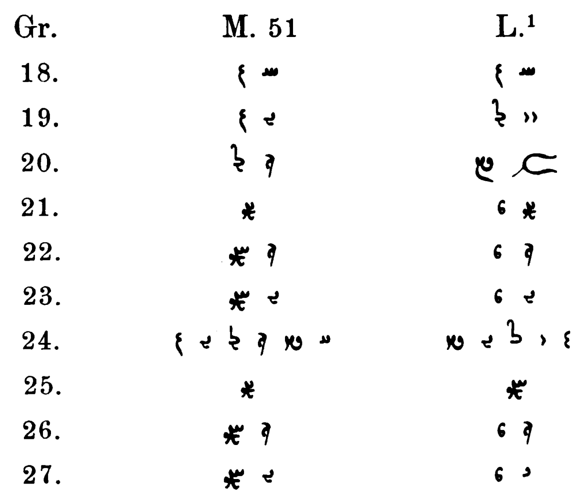
Auf den ersten Blick sieht man, dass dieses Alphabet sich zu den ältesten Alphabeten L.[1], L.[2] und Sp.[2] stellt und dass es nur geringe individuelle Abweichungen aufweist. Die interessanteste ist die Erhaltung des aspirirten gutturalen *n* in der zweiten Gruppe, wodurch meine Reconstruction derselben (vgl. *Z.*, p. 20) wohl ausser allen Zweifel gestellt wird. In Gr. 4 steht [illegible] an Stelle von [illegible] in L.[2] und es sieht fast so aus, als ob man damit den Lautwerth des vorausgehenden palatalen [illegible] habe wiedergeben wollen. In Gr. 5 steht [illegible] vor [illegible] und ich bin deshalb etwas schwankend geworden, ob ich Recht hatte, die umgekehrte Reihenfolge auf Grund zweier doch im Ganzen mehr verdorbenen Alphabete als die ursprüngliche anzunehmen (*Z.*, p. 17); auch möchte ich jetzt nicht mehr das nach dem [illegible] stehende [illegible] als die Pehleviform des folgenden [illegible] erklären, da es in dem weiter unten zu besprechenden Alphabete M. 51 bei den verschiedensten Gruppen eingeschoben ist, sondern dasselbe entweder mit FR. MÜLLER (*WZKM.* v, 251) als orthoepischen Buchstaben auffassen oder als einen, möglicher Weise durch den Einfluss der arabischen Schrift eingegebenen, Versuch, anzudeuten, dass der nebenstehende Consonant initial, medial oder final sein kann. In Gr. 8 am Schlusse könnte man es sogar als directe Verschreibung des von mir restituirten [illegible] ansehen. In Gr. 15 gibt dieses Alphabet wie L.[2] drei Zeichen, indem es zugleich zeigt, dass das erste [illegible] des letzteren Alphabets in [illegible] zu ändern ist, so dass meine Annahme, die drei Zeichen [illegible] [illegible] [illegible] repräsentirten ursprüngliche » [illegible] [illegible], wohl bei keinem, der sich mit der Orthographie der Zendhandschriften beschäftigt hat, Anstoss erregen dürfte. In Gr. 17 finden wir wieder wie in L.[2] — die beiden Alphabete stehen sich überhaupt sehr nahe — die etwas auffällige Zusammenrückung der beiden Buchstaben [illegible], so dass sie wie eine Ligatur aussehen (vgl. die betreffenden Tafeln), statt des einfachen [illegible]; dies kommt wohl daher, dass die Verbindung *sc* in der Sprache häufig ist.

Bei den Vocalen ist in Gr. 25 die Zusetzung des [illegible] nach [illegible] bemerkenswerth, eine in den MSS. sehr häufige Orthographie, die

mittelbar das bestätigt, was wir über die Zusetzung des [Av.] in den Gr. 21—23, 26, 27 vermutheten (*Z.*, p. 11).

M. 51.

In diesem Alphabete nehmen die Vocale, wie in den fünf alten Alphabeten L.[1], L.[2], L.[3], L.[4], Sp.[2] die letzten zehn Gruppen ein und ihre Anordnung entspricht am nächsten der von mir (*Z.*, p. 12) für das Uralphabet I vorausgesetzten. Die beiden Buchstaben [Av.] [Av.][1] erscheinen zweimal; ein Blick auf die zunächst verwandten Alphabete L.[1], L.[2], Sp.[2] lehrt jedoch, dass sie an der zweiten Stelle ursprünglich keine besondere Gruppe bildeten, sondern jedenfalls aus den zwei letzten Buchstaben [Av.] der Gruppe 24 abstrahirt wurden, nachdem vorne [Av.] zugesetzt worden war. Wir haben dafür, wie die Vergleichung lehrt, die letzte Gruppe in zwei zu zerlegen. Führen wir diese Verschiebung durch, so erhalten wir folgende Parallele:



Das Fehlen des [Av.] in Gr. 21 bildet eine willkommene Bestätigung meiner Annahme (*Z.*, p. 11), dass der Nasal in den Gr. 22, 23, 26, 27 ein ganz ungehöriger Zusatz sei, zumal es sich in diesen Alphabeten ja nicht um Laute, sondern um Zeichen handelt. Selbst in dem Falle, dass das Avestische z. B. nasalirtes *ĭ*, geschrieben [Av.],

---

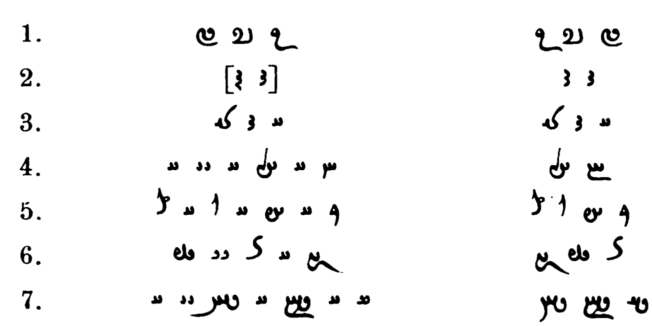
[1] Oder [Av.].

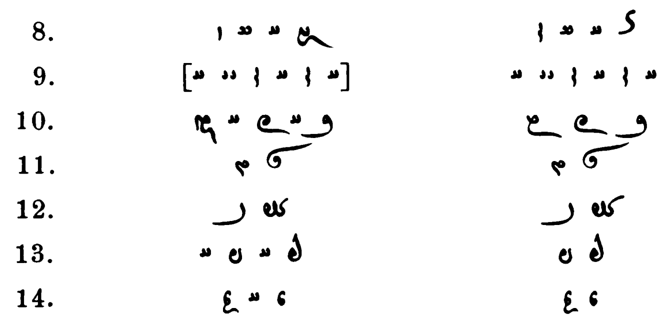
besessen hätte, was mir, nebenbei gesagt, auch durch die Auseinandersetzungen J. SCHMIDT's (‚Festgr. an ROTH', p. 183) durchaus nicht wahrscheinlich gemacht wird, würde es genügt haben, soferne kein eigenes Zeichen dafür vorhanden war, den Vocal unter den Vocalzeichen und den Nasal unter den Consonanten aufzuführen.

Was die Consonanten betrifft, so ist vor allem der Umstand in Betracht zu ziehen, dass das vorliegende Alphabet nur 16 Gruppen aufführt, während die anderen (vgl. *Z.*, p. 15) deren 17 enthalten. Dies kommt daher, weil die Gr. 9 der drei ältesten Alphabete (vgl. die Tabelle *Z.*, p. 15) hier fehlt. Fügen wir sie ein, so können wir dies nur zwischen den jetzigen Gruppen 7 und 8 thun, da nur in diesem Falle die zunächst nach oben und unten sich anschliessenden Gruppen mit denen der anderen Alphabete in Uebereinstimmung treten. Es entsprechen nämlich dann die Gruppen 2—7 und 8—12 von M. 51 den Gruppen 3—8 und 10—14 der anderen Alphabete; zugleich lehrt uns diese Beobachtung, dass in dem Münchener Alphabete eine zweite Verschiebung eingetreten ist, die wir klarzustellen haben.

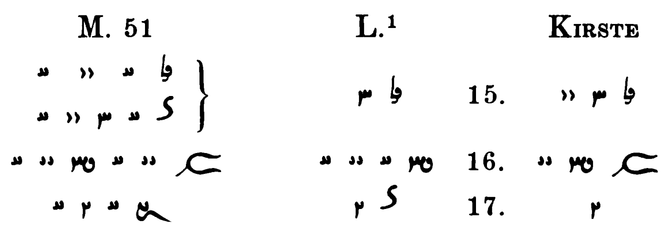
Gr. 1 gibt zu keiner Bemerkung Anlass, dagegen sieht man sofort, dass die Buchstaben 𐬰 𐬰, welche die Gr. 2 der anderen Alphabete bilden, in dem unseren ausgelassen wurden; offenbar deshalb, weil, nachdem — man vergleiche unsere Bemerkungen *Z.*, p. 16 — 𐬲 obsolet geworden war, das nun alleinstehende 𐬰 in die nächste Gruppe versetzt wurde. Durch die Restituirung von 𐬲 𐬰 erhalten wir eine vollkommene Concordanz von 14 Gruppen, wie folgende Gegenüberstellung zeigt:

Gr. M. 51 L.[1]





In dem Uralphabet folgen noch drei Gruppen, in M. 51 jedoch vier; der Vergleich mit den anderen Alphabeten zeigt aber, dass aus der ursprünglichen Gruppe 15 zwei gemacht wurden, und bestätigt zugleich in erwünschtester Weise unsere Reconstruction dieser Gruppe als » س طا (*Z.*, p. 19), wie dies folgende Gegenüberstellung zeigt:



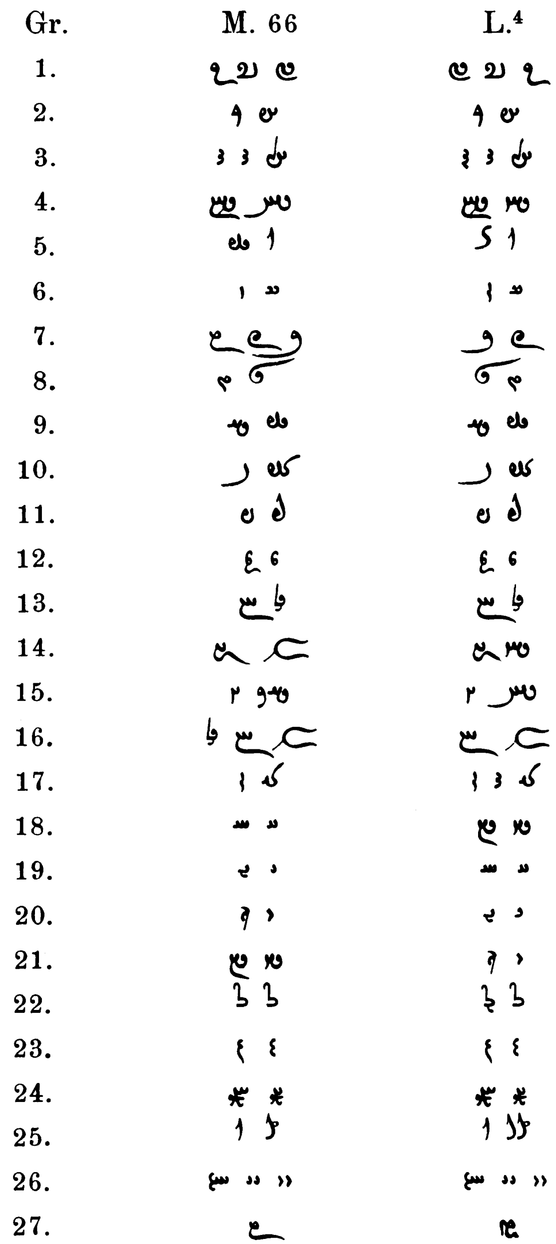
Da ک und ح schon vorgekommen sind, so bleiben, abgesehen von dem Umstande, dass » und » sich zweimal finden, thatsächlich nur die von uns in unsere Reconstruction aufgenommenen Zeichen übrig, was wir wohl als Bestätigung der Richtigkeit derselben auffassen dürfen.

M. 66.

Während die vorstehend behandelten Alphabete sich an die ältesten anlehnen, steht das vorliegende den etwas jüngeren L.[3] und L.[4] nahe. Es enthält nur 26 Gruppen, doch zeigt die Vergleichung, dass der letzte Buchstabe als eigene 27. Gruppe aufzufassen ist. Der dritte Buchstabe der ersten Gruppe ist nur eine andere Form des vierten, indem der Aspirationsstrich geradeso nach aufwärts gezogen wurde wie bei dem in der Gr. 7 sich findenden ب.[1] Ferner zeigt

[1] Vgl. West, *Gloss. and Index* etc., p. 318, l. 6.

die Vergleichung mit L.[4], dass die zwei letzten Zeichen der Gr. 3, die man zunächst für [illegible] halten könnte, nur etwas gross gerathene [illegible] sind. Stellen wir nach diesen vorläufigen Bemerkungen M. 66 und L.[4] einander gegenüber, so ergibt sich folgende Concordanz:



In Gr. 4 von M. 66 ist [illegible] correcter als [illegible] von L.[4] — in Gr. 15 erscheint dafür [illegible], aus dem es bekanntlich entstanden ist (Salemann, *Parsenh.*, p. 513) — da es eine Modification des [illegible] ist (Bartholomae, Kuhn's *Lit. Bl.* ii, 384); vielleicht kam seine Aussprache der des russischen *ш* nahe. In Gr. 7 hat M. 66 am Schlusse wenigstens die eine Implosiva erhalten,[1] und in Gr. 16 finden wir drei Zeichen, die wir auch in unserer Reconstruction (*Z.*, p. 20) ansetzen zu können glaubten, wobei ich es allerdings dem Urtheile des Kundigen überlassen will, ob er die Verschreibungen [illegible] für [illegible] und [illegible] für [illegible], [illegible] zulässig findet.

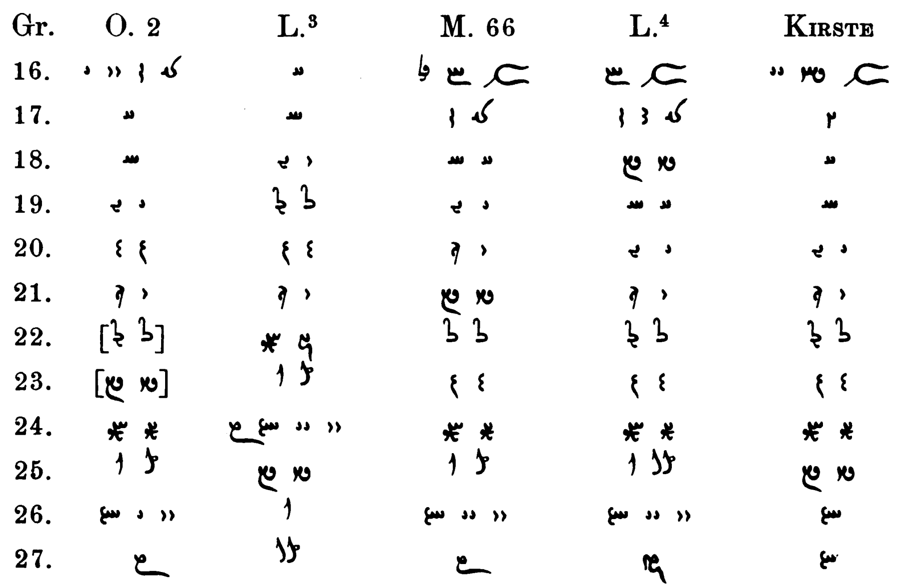
Was die Vocale betrifft, so entsprechen die Gr. 22, 23 und 24 auch hier, wie in L.[4], dem von uns erschlossenen Prototyp (*Z.*, p. 14) und bestätigen somit dasselbe, während in den Gr. 18—20 wenigstens die von uns angesetzte Reihenfolge noch erhalten ist (siehe später).

O. 2.

Dieses Alphabet gehört seiner Anordnung nach ebenfalls zu den Alphabeten L.[3] und L.[4], die sowohl bezüglich der Aufzählung der Vocale einem anderen Principe folgen, als die zum Uralphabete i gehörigen (*Z.*, p. 10), als auch bei den Consonanten eine grössere Verderbniss erlitten haben (*Z.*, p. 15). O. 2 stimmt in den Gruppen 1—15, abgesehen von zwei kleinen Differenzen — in Gr. 6 steht die Media voran und in Gr. 12 steht [illegible] an Stelle von [illegible] — mit dem Alphabet L.[3]. Darauf folgen, wenn wir die Abtheilungspunkte zählen, sechs Gruppen, im Ganzen also 21, während die anderen Alphabete 27 aufweisen. Die Vergleichung zeigt jedoch den Weg, auf dem dieses Manco entstanden ist. Vor Allem muss, wie in L.[3], [illegible] von [illegible] getrennt und die letzte Gruppe in drei, nämlich [illegible], [illegible] und [illegible] getheilt werden, wobei nur zu beachten ist, dass in der vorletzten Gruppe entweder [illegible] oder [illegible], geradeso wie in Gr. 15, nur durch einen Haken repräsentirt wird, der wie ein oben offenes *o* aussieht. Ferner hat der Copist die Vocale [illegible] und [illegible] ausgelassen, dafür aber [illegible] an

[1] Wenn dieselbe vor einem Consonanten steht, wie in *ṭkaęsha*, so würden die indischen Phonetiker *abhinidhāna* des *ṭ* statuiren.

den Rand geschrieben, die zwar in L.[3] ebenfalls fehlen, in L.[4] aber als 5. Gruppe erscheinen. Führen wir diese Correcturen aus, die sich, wie man sieht, aus der Vergleichung der einzelnen Copien untereinander ganz von selbst ergeben, so erhalten wir auch hier die orthodoxe Anzahl der 27 Gruppen (vgl. *Z.*, p. 9). Allerdings ist dabei zu beachten, dass dann die Vocale nicht, wie wir dies in unserer Reconstruction (*Z.*, p. 14) voraussetzen mussten, mit Gr. 18, sondern um eine Nummer früher beginnen und dass uns die Vergleichung, wenigstens direct, nicht über den Platz belehrt, an dem die vier ausgelassenen Vocale [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] einzufügen seien. Was den ersten Punkt betrifft, so darf ich wohl auf meine früheren Erörterungen verweisen, die mit, ich möchte sagen, zwingender Nothwendigkeit darauf führten, die Consonanten auf die ersten 17 Gruppen zu vertheilen; und was den letzteren anlangt, so halte ich es für das Gerathenste, die vier zusammengehörigen Alphabete sammt unserer Reconstruction nebeneinander zu stellen, um aus dieser Synopsis einen Fingerzeig für den Platz der Einschaltung zu gewinnen.



Die Vergleichung zeigt, dass bezüglich der Reihenfolge der Vocale [illegible], [illegible] und [illegible] kein Zweifel bestehen kann, da dieselbe in allen vier Alphabeten, abgesehen von den Verschiebungen, dieselbe

ist, dass in Gr. 21 drei Redactionen [illegible], in Gr. 24 [illegible] und in Gr. 26 [illegible] erhalten haben, was alles in unserer Reconstruction berücksichtigt wurde. Dabei ist noch zu beachten, dass auch in L.[3] [illegible] zwei Nummern vor der [illegible] enthaltenden Gruppe erscheint. Die Vergleichung macht es ferner wahrscheinlich genug, dass in O. 2 in der 22. Gruppe [illegible] ursprünglich gestanden hatte, wonach für [illegible] schliesslich nur mehr die 23. Stelle übrig bleibt.

M. 65.

Dieses Alphabet schliesst sich enge an das von Salemann aus der Petersburger Handschrift publicirte an, da es nämlich nicht blos wie jenes 43 Zeichen gibt, sondern sogar auch in der Anzahl der in den ersten vier Columnen enthaltenen, je 11, mit ihm übereinstimmt. Ferner entsprechen die Gr. 1—5, 15—25 und 36—38 den Gr. 1—4, 9—18 und 23—25 bei Salemann, soferne wir in der ersten Partie die Gr. 2 und in der zweiten die Gr. 17 von M. 65 als eine spätere Einschiebung betrachten dürfen. Man vergleiche:

Gr.	M. 65	Gr.	S. II
1.	[illegible]	1.	[illegible]
2.	[illegible]		
3.	[illegible]	2.	[illegible]
4.	[illegible]	3.	[illegible]
5.	[illegible]	4.	[illegible]
15.	[illegible]	9.	[illegible]
16.	[illegible]	10.	[illegible]
17.	[illegible]		
18.	[illegible]	11.	[illegible]
19.	[illegible]	12.	[illegible]
20.	[illegible]	13.	[illegible]
21.	[illegible]	14.	[illegible]
22.	[illegible]	15.	[illegible]
23.	[illegible]	16.	[illegible]
24.	[illegible]	17.	[illegible]
25.	[illegible]	18.	[illegible]

Gr.	M. 65	Gr.	S. II
36.		23.	
37.		24.	
38.		25.	

Hiezu einige Bemerkungen. Die Form in S. II, 12 beweist, dass auch in M. 65, 19 so statt der sinnlosen Wiederholung des zu emendiren ist. Die in der ersten Linie stehende Ligatur findet sich auch in L.[6], vorletzte Zeile, und ich glaube, dass aus entstand. Sehr interessant ist die Erhaltung des alterthümlichen — nach meiner Ansicht ursprünglich tonloses *l* — das auch in L.[6] und K. 33 vorkommt, und sogar in der neupersischen mit Avesta-Lettern geschriebenen Ueberschrift von L.[4]; dieselbe lautet: oder ins Neupersische قاعدهٔ حرف وستا اینست نوشتم تا معلوم باشد umschrieben. Der auf folgende Buchstabe sieht zwar in beiden Alphabeten wie aus und wird auch in L.[6] mit غ umschrieben, nichtsdestoweniger kann ich darin nur die graphische Verderbniss eines ursprünglichen sehen, das in einem Alphabete überhaupt nur nach stehen kann, während das Einsetzen eines Gutturals an diesem Platze sich von gar keinem Gesichtspunkte aus plausibel machen lässt. Etwas Aehnliches nehme ich auch für die Gr. 25 von S. II an, wo das Facsimile allerdings bietet, während die Vergleichung mit M. 65, sowie mit L.[6], in welchem das dritte durch و erklärt wird, deutlich zeigt, dass hier ursprünglich gestanden habe. Wie die voranstehende Concordanz beweist, sind in M. 65 infolge von Intercalationen bedeutende Verschiebungen eingetreten und ich beschränke mich daher darauf, ein paar Bemerkungen über einige Zeichen anzufügen, da ein Versuch die ursprüngliche Reihenfolge, für deren Princip ich auf meine früheren Auseinandersetzungen (*Z.*, p. 20) verweise, wiederherzustellen, keinen weiteren Nutzen brächte.

An siebenter Stelle erscheint in der ersten Linie ein unbekannter Buchstabe, durch erklärt; vielleicht war es . In der 13. Gruppe steht in der zweiten Linie , also avestisch *i*, was aber hier gewiss nicht hergehört. Nehmen wir an, dass es mit dem darüberstehenden

Zeichen den Platz vertauscht habe, so würde avestisch 𐬛, d. h. *dh*, ursprünglich hier gestanden haben. Das folgende Zeichen der ersten Linie entspricht S. ii, 19 und ist ebenso eckig gerathen, wie das an zweitnächster Stelle stehende ꞩ, *z*, das wie ein arabisches ۶, *k* aussieht. Die auf dieses folgende Bezeichnung des avestischen 𐬲, *ž* durch ش findet sich auch in L.[6], Gr. 24. In palaeographischer Hinsicht interessant ist die Darstellung der beiden nasalirten *a* in der 34. und 35. Gruppe, insoferne sie unsere Ableitung aus *a*, *ā* + *m* bestätigt (*Z.*, p. 11).

K. 33.

Die Ueberschrift dieses Alphabetes lautet: حروف پهلـــــوى دو گونه‌نوشته شد, wobei die Graphie des Wortes دو eine ganz moderne ist. Es enthält eine Gegenüberstellung des Pehlevi- und des neupersischen Alphabets. Die zwei letzten Zeichen, die Darstellung des langen *a* آ und des Tanvin oder nasalirten *a*, sind offenbar später zugefügt. Vor dem letzten Buchstaben des neupersischen Alphabets ist das Hamze oder wie man für das Persische besser sagen würde, die verkürzte Form des ى und die auch im Neupersischen manchmal als eigener Buchstabe betrachtete Ligatur لا eingefügt. Das *l* hat hier im Pehlevi dieselbe alte Form, von der wir oben gesprochen haben; andererseits zeigt die Erklärung des ه, *h* durch ɥ, dass die Zusammenstellung aus verhältnissmässig junger Zeit stammt. Eine alte Reminiscenz scheint das hinter dem ر stehende Zeichen zu sein, wenn wir es mit der (*Z.*, p. 19) besprochenen verkürzten Form des ر identificiren dürfen.[1] ش ist durch ɯ, س durch ʋ erklärt, obwohl nach dem, was Fr. Müller (*WZKM.* iv, 353; v, 253) über den letzten Buchstaben ermittelt hat, die umgekehrte Entsprechung, wenigstens vom historischen Standpunkte aus, richtiger wäre. Interessant ist die Wiedergabe des ح durch ɯ, oder eigentlich den historischen Vorgänger desselben, der sich allerdings auch in Manuscripten noch erhalten hat (s. West, *Gloss. and Index* etc., p. 311). Ob diese Gegenüberstellung als Bestätigung meiner (*WZKM.* iii, 317) Behauptung,

[1] Vgl. auch Westergaard, *Zendav. Pref.*, p. 4, no. 3.

dass [Zeichen] mit ח und nicht mit ה zusammen hänge, dienen kann, will ich nicht entscheiden. Ein Fehler ist غ = [Zeichen], wofür man [Zeichen] erwartet, ausser wenn das Pehlevi-Zeichen etwa nur der etwas gross gerathene vieldeutige Haken sein soll.

Die siebzehn Alphabete, die ich bis jetzt untersuchen konnte, theilen sich in zwei Klassen, nämlich A) in vorislamische, in denen noch kein Einfluss der arabisch-neupersischen Lautfolge sich bemerkbar macht und B) in nachislamische. Die Klasse A) vertheilt die 60 Zeichen des avestischen Alphabets auf 27 Gruppen, von denen die Vocale die letzten 10 einnehmen, jedoch zerfällt sie je nach der Anordnung dieser letzteren in zwei Unterabtheilungen. Die Unterabtheilung a) gibt zuerst die langen und dann die kurzen Vocale, b) führt dagegen immer die kurze und lange Varietät desselben Vocals unmittelbar hintereinander auf. Da die erste Methode sich bei den ältesten Alphabeten findet, ist sie wohl die ursprünglichere, und vielleicht erklärt sich der Unterschied der beiden Unterabtheilungen durch die Annahme, dass das Vocalsystem erst später in so genauer und systematischer Weise ausgebildet wurde, wie es uns vorliegt. In der Klasse B) könnte man als Eintheilungsgrund den Umstand benutzen, dass einige Alphabete die Zendzeichen durch Pehlevi-, die anderen durch neupersische Buchstaben erklären, doch ist dieses Princip nicht bei allen anwendbar, da z. B. L.[5] keine Erklärung beigeschrieben hat, während hinwieder das Alphabet S. III Avesta-, Pehlevi- und neupersische Buchstaben nebeneinander aufführt; doch können wir immerhin nach dem Grade der Verderbniss, respective des Verlustes alter Zeichen eine ältere und neuere Schicht unterscheiden. Die folgende Eintheilung stellt einen Versuch dar, die mir bekannt gewordenen Alphabete chronologisch zu ordnen; hoffentlich wird neues Material uns in den Stand setzen auch hier mit der Zeit genauere Indicien der Alters- oder Werthbestimmung aufzufinden.

Zendalphabete.[1]

A) Vorislamische

a) L.[1] Sp.[2] L.[2] O. 1 M. 51

b) L.[4] M. 66 L.[3] O. 2

B) Nachislamische

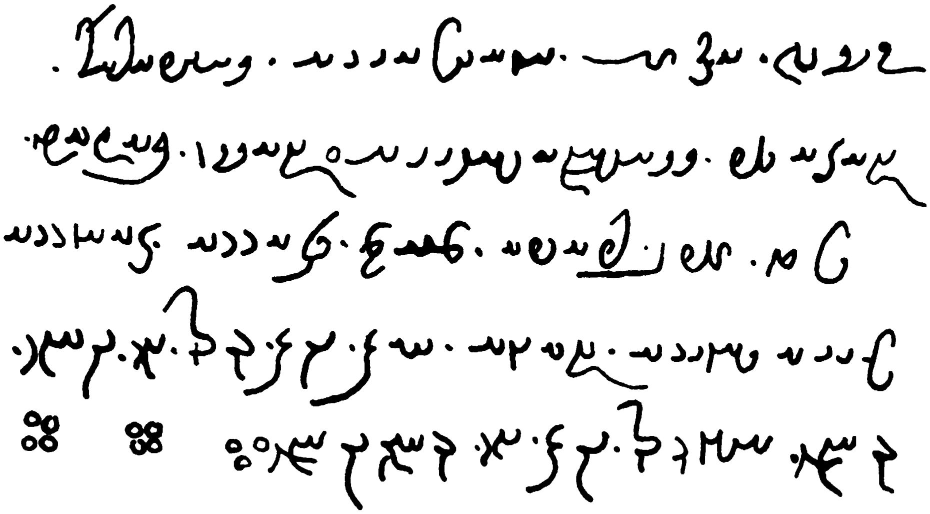
a) M. 65 S. II L.[7] S. V

b) L.[5] S. III L.[6] K. 33

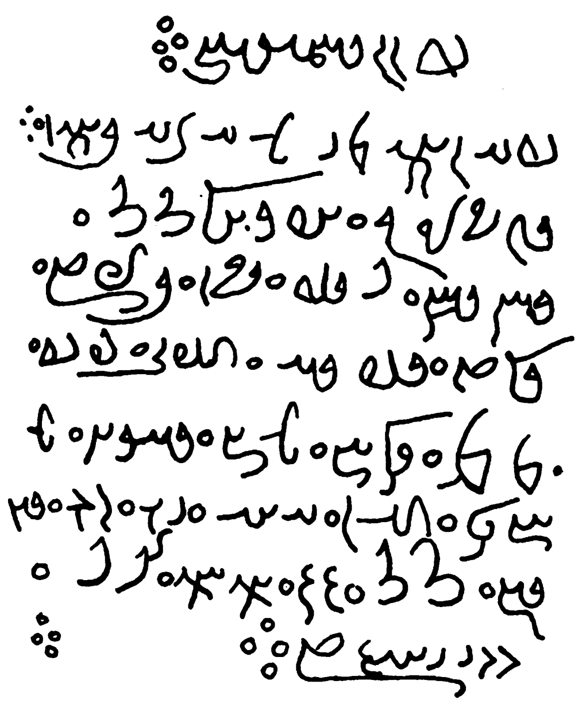
Die Untersuchung über den Lautstand des Avestischen auf Grund der Alphabete ist natürlich nur eine rein theoretische; jetzt, nachdem die Neuausgabe des Avesta vollendet vorliegt, ist die Zeit gekommen, die Theorie auf ihre Realität zu prüfen und zu untersuchen, ob die aus unseren Handschriften verschwundenen Buchstaben einstmals in denselben wirklich vorhanden waren, und welcher Lautwerth ihnen im Avestischen zukam. Einen Theil meiner diesbezüglichen Untersuchungen hoffe ich in Kürze den Fachgenossen vorlegen zu können.

[1] Die durch ⏟ verbundenen gehören näher zusammen.

M. 51.



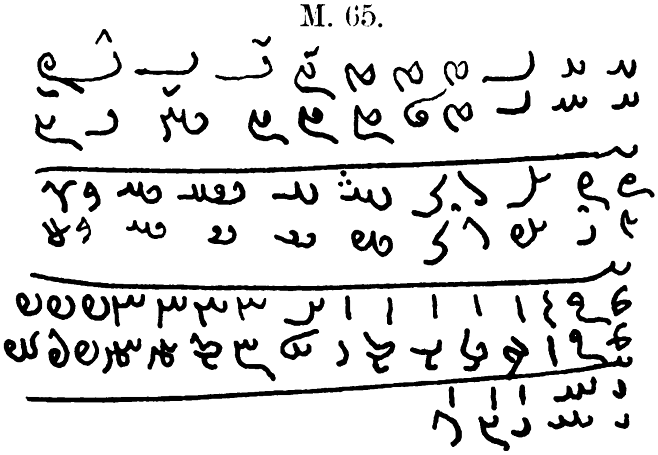
M. 66.



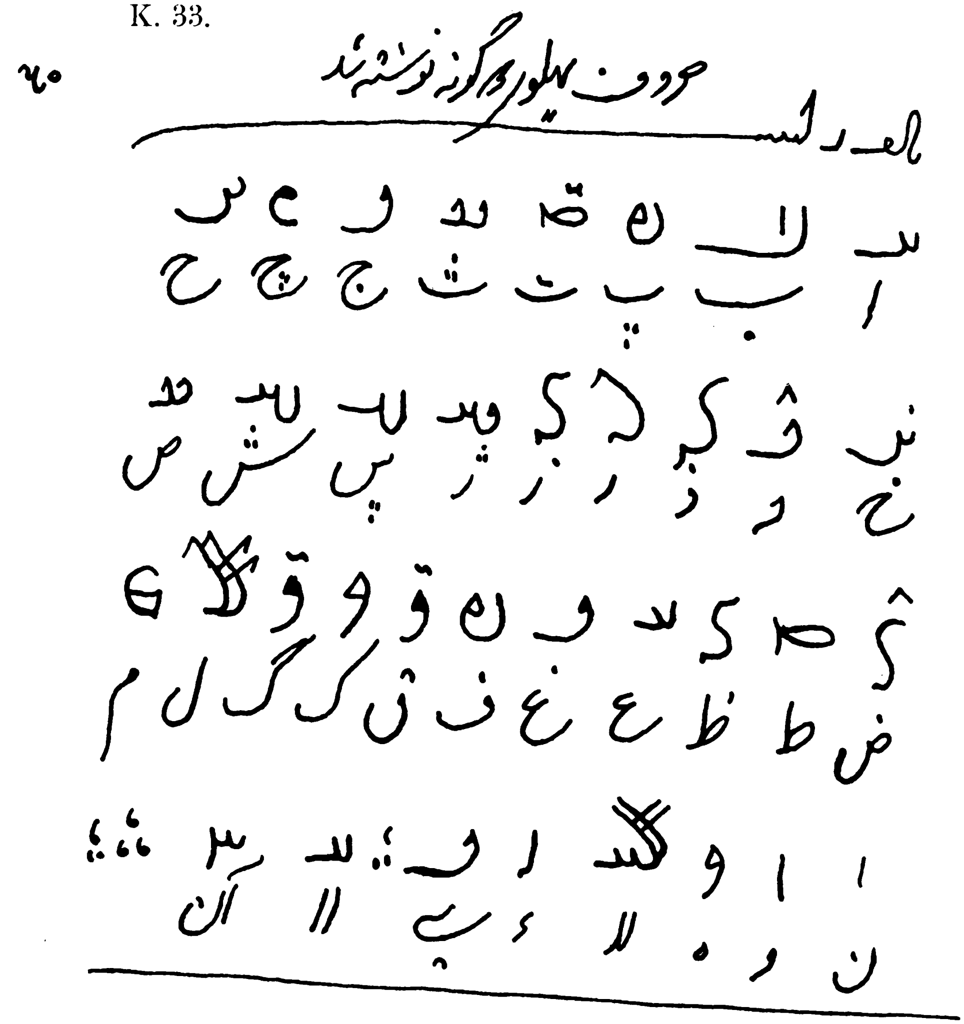
J. KIRSTE, Sechs Zendalphabete.

Verlag von ALFRED HÖLDER,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

M. 65.



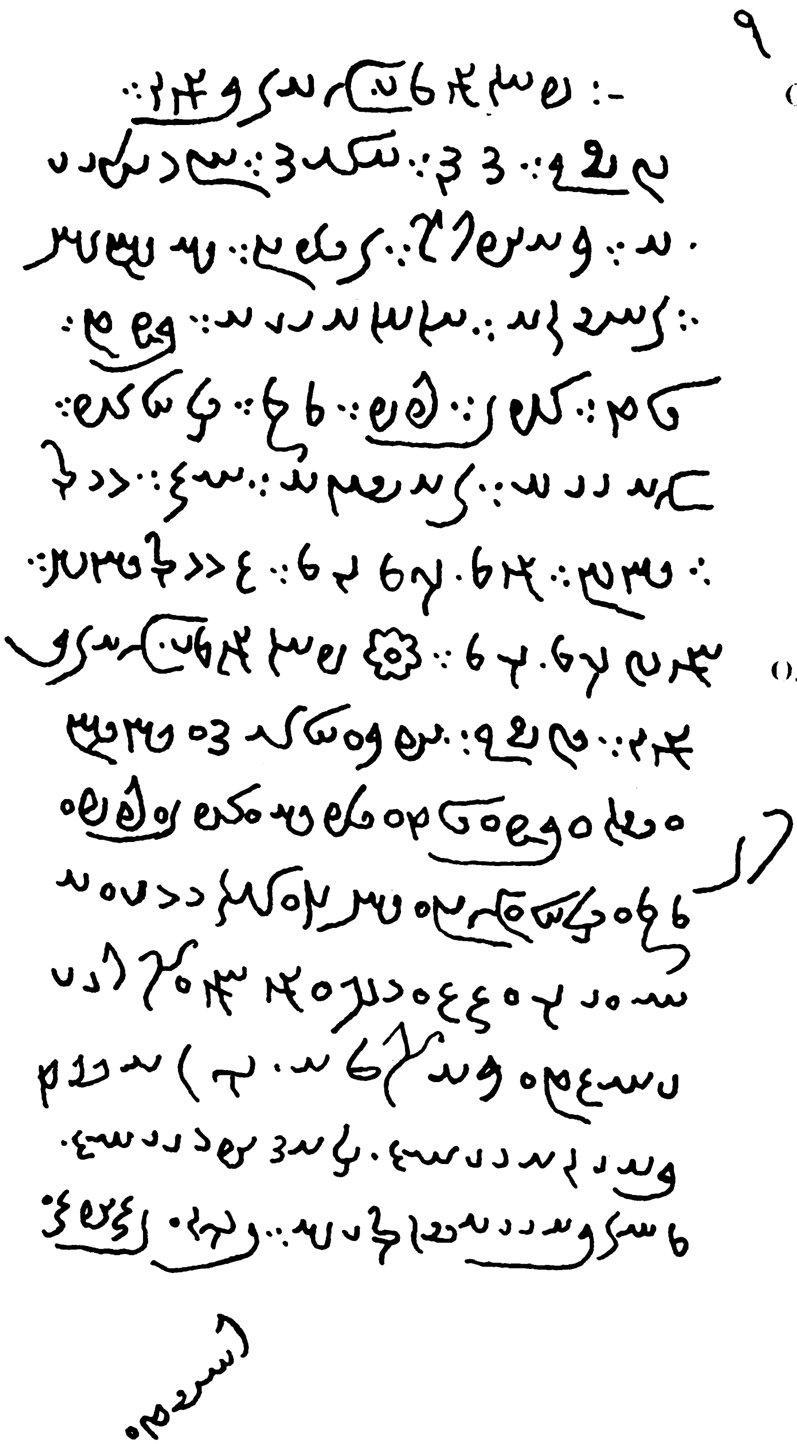
K. 33.



J. KIRSTE, Sechs Zendalphabete.

Verlag von ALFRED HÖLDER,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

O. 1.



O. 2.

J. KIRSTE, Sechs Zendalphabete.

Verlag von ALFRED HÖLDER,
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler in Wien.

Ibn al-Kûfî, ein Vorgänger Nadîm's.

Von

Julius Lippert.

Das ‚Kitâb al-Fihrist' nimmt einen besonderen Platz in der arabischen Litteratur aus dem Grunde ein, weil es nicht nur die älteste, sondern auch die einzige arabische Litteraturgeschichte ist. Von den sonstigen Werken, die unter diese Rubrik gerechnet werden, ist Ibn Ḫallikân's ‚Wafajât al-A'jân' (fortgesetzt durch Kutubî's ‚Fawât al-Wafajât') ein biographisches Lexikon, Ḥaǵǵî Ḫalfa's ‚Kašf al-Ẓunûn' eine Bibliographie, während des Ibn al-Qifṭi ‚Tarîḫ al-Ḥukamâ' die hervorgehobenen Eigenschaften dieser beiden Werke vereinigt. Und doch ist schon Nadîm nicht ohne Vorgänger gewesen. Für die Geschichte der griechischen Uebersetzungslitteratur hatte schon ca. 100 Jahre vorher Ja'qûbî in einem Excurs seines Geschichtswerkes eine musterhafte Vorarbeit geliefert.[1] Wenn auch der Autor des Fihrist diese Arbeit nicht benutzt hat, wie er denn den Ja'qûbî überhaupt nicht zu kennen scheint, so schöpft er umso fleissiger aus einem anderen litterarhistorischen Werke, das ca. 75 Jahre vor seinem Fihrist entstanden sein mochte und sich auch über das ganze Gebiet der arabischen Litteratur erstreckt zu haben scheint. Der Verfasser dieses Werkes, dem die nachstehenden Zeilen gelten, ist Ibn al-Kûfî. Ich gebe zunächst sein Leben und die Citate aus dem in Rede stehenden Werke nach dem Fihrist, um sodann mit Zuhilfenahme sonstiger Bezugnahmen auf ihn die zulässigen Schlüsse zu ziehen.

---

[1] Ed. Houtsma, i, 106 ff. Vgl. Klamroth, ‚Ueber die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qûbî' in *ZDMG.*, Bd. xl, 189 ff. xli, 415 ff.

I.

ابن الكوفىّ

(Fihr. 79, 10) أبو الحسن علىّ بن محمّد بن الزبير الأسدىّ الكوفىّ عالم صحيح الخطّ راوية جمّاعة للكتب صادق فى الحكاية منقّر بحّاث وله من الكتب كتاب فى معانى الشعر واختلاف العلماء رأيت منه شيئا يسيرا كتاب القلائد والفرائد فى اللغة والشعر

1. (Fihr. 4, 11) اختلف الناس فى أوّل من وضع الخطّ العربىّ فقال هشام الكلبىّ أوّل من صنع ذلك قوم من العرب العاربة نزلوا فى عدنان بن عاد وأسماؤهم أبو جاد هواز حطى كلمون صعفض قريسات هذا من خطّ ابن الكوفىّ بهذا الشكل[1]

2. (Fihr. 52, 8) قرأتُ بخطّ أبى الحسن ابن الكوفىّ ثبت كتاب الصفات[2] على ما قد ذكرته ولم أعوّل على ما رأيته قال ابن الكوفىّ الجزء الأوّل يحتوى على خلق الإنسان والجود والكرم وصفات النساء الجزء الثانى يحتوى على الأخبية والبيوت وصفة الجبال والشعاب والأمتعة الجزء الثالث للإبل فقط الجزء الرابع يحتوى علر الغنم الطير الشمس القمر الليل النهار الألبان الكماة الآبار الحياض الأرشية الدلا صفة الخمر الجزء الخامس يحتوى على الزرع الكرم العنب. أسماء البقول الأشجار الرياح السحاب الأمطار

3. (Fihr. 58, 22) وقال ابن الكوفىّ قرأته بخطّه توفّى[3] فى شهر رجب من سنة خمس وخمسين ومائتين فى يوم مطير وصلّى عليه سليمان بن القاسم أخو جعفر بن القاسم ودفن عند المصلّى حيال الميل

4. (Fihr. 66, 8) ومن علمائهم[4] أيضا ورواتهم خالد بن كلثوم الكلبىّ من رواة الأشعار والقبائل وعارف بالأنساب والألقاب وأيّام الناس وله صنعة فى الأشعار والقبائل هذه حكاية من خطّ ابن الكوفىّ

5. (Fihr. 68, 25) ويكنى[5] أبا عبد الرحمن من خطّ ابن الكوفىّ

[1] Hier folgten wahrscheinlich die Formen der nach den aufgezählten Männern benannten Buchstaben.

[2] Des Grammatikers Naḏr ibn Šumail, gest. 203 oder 204 d. H. (818 oder 819 p. Ch.).

[3] Abû Ḥâtim as-Siǵistânî.

[4] Der Kufenser.

[5] Al-Mufaḏḏal aḏ-Dabbî.

6. (Fihr. 69, 9) قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ قال قال ثعلب سمعتُ ابن الأعرابىّ فى سنة خمس وعشرين ومائتين يقول وُلدتُ فى الليلة التى مات فيها أبو حنيفة[1]

7. (Fihr. 70, 15) قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ أنه[2] كان جارا لهشام الضرير وكان يجلس فى مسجد الترجمانيّة

8. (Fihr. 70, 18) قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ أنه[3] أخذ عن أبى طالب وروى عنه

9. (Fihr. 70, 25) قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ أنه[4] أبو يحيى محمّد بن عبد الله بن عبد الأعلى الأسدىّ من أهل الكوفة انتقل إلى بغداد واقام بها وأخذ عن جلّة الكوفيّين ولقى رواة الشعراء وفصحاء بنى أسد مثل جزى وأبى الموصول وابى صدقة وكلّ هؤلاء من بنى أسد وعنهم أخذ شعر الكميت

10. (Fihr. 71, 7) رأيتُ منه[5] قطعة بخطّ ابن الكوفىّ

11. (Fihr. 72, 18) من خطّ ابن الكوفىّ لمّا مات الكسائىّ اجتمع أصحاب الفرّاء وسألوه الجلوس لهم وقالوا أنت أعلمنا فأبى أن يفعل فألحّوا عليه فى ذلك بالمسئلة فأجابهم واحتاج أن يعرف أنسابهم ليرتّب كلّ رجل منهم على قدر مجلسه وكان ممّن سأله عن نسبه السكّيت فقال ما نسبك فقال خوزىّ أصلحك الله من قرى دورق من كور الأهواز فبقى الفرّاء أربعين يوما فى بيته لا يظهر لأحد من أصحابه فسُئل عن ذلك فقال سبحان الله أستحيى من السكّيت لأنّى سألته عن نسبه فصدقنى عن ذلك وفيه بعض القبح

12. (Fihr. 74, 11) من خطّ ابن الكوفىّ[6] أحمد بن يحيى بن زيد بن سيّار أبو العبّاس ثعلب

---

[1] Ob der folgende Schluss ومات سنة إحدى وثلثين وكان عمره إحدى وثمانين سنة وأربعة أشهر وثلثة أيّام noch dazu gehört, ist fraglich.

[2] As-Saraḫsî.

[3] Ibn Mardân al-Kûfî.

[4] Ibn Kannâsa.

[5] Vom كتاب الأرضين والمياه والجبال والبحار des Saʿdân ibn Mubârak (dem ältesten geographischen Werke der Araber?).

[6] Bezüglich des Namens des Taʿlab.

13. (Fihr. 78, 21) كتبتُ من خطّ أبى الحسن ابن الكوفىّ حسن المعرفة باللغة والأنساب والأيّام مرغوب فى خطّه لصحّته[1]

14. (Fihr. 89, 10) قرأتُ بخطّ ابى الحسن ابن الكوفىّ أوّل من ألّف فى المثالب كتابا زياد بن أبيه فإنّه لمّا ظُفِر عليه وعلى نسبه عمل ذلك ودفعه إلى ولده وقال استظهروا به على العرب فإنّهم يكفّون عنكم

15. (Fihr. 95, 13) من خطّ ابن الكوفىّ[2] محمّد بن مالك بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث بن عبد العربى بن امرى بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبدود بن عوف بن كنانة بن عذرة بن زيد اللات بن رُفَيدة بن كلب

16. (Fihr. 96, 2) وله[3] من الكتب المصنّفة ما أنا أذكره على ترتيبه من خطّ أبى الحسن ابن الكوفىّ[4]

17. (Fihr. 100, 30) وقد قيل وقرأتُه بخطّ ابن الكوفىّ مات المدائنىّ سنة خمس وعشرين ومائتين وله ثلث وتسعون سنة فى منزل إسحاق بن إبراهيم الموصلىّ وكان منقطعا إليه وله من الكتب على ما أنا ذاكره من خطّ أبى الحسن ابن الكوفىّ[4]

18. (Fihr. 101, 9) وزعم أبو الحسن ابن الكوفىّ أنّها[5] عنده فى ثمانية أجزاء جلود بخطّ عبّاس الناسى وزعم تحت هذا الفصل وأخرى فى حزئين تأليف أحمد بن الحارث الخزّاز

19. (Fihr. 104, 23) قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ قال أبو جعفر أحمد بن الحارث بن المبارك مولى المنصور بغدادىّ كبير الرأس طويل اللحية كبيرها حسن الوجه كبير الفم ألثغ خضب قبل موته بسنة خضابا قانيا فسئل عن ذلك فقال بلغنى أنّ منكرا ونكيرا اذا حضرا ميتا فرأياه خضيبا قال منكـــر لنكير تجاف عنه

20. (Fihr. 106, 31) كتاب الخيل[6] بخطّ ابن الكوفىّ

---

[1] As-Sukkarî.

[2] Bezüglich der Abstammung des Muhammad ibn as-Sâib al-Kalbi (gest. 146/763 in Kufa).

[3] Dem Hišâm al-Kalbi (gest. 206/821).

[4] Folgt die Aufzählung seiner Werke.

[5] Das ‚Kitâb al-Maġâzî‘ des Madâinî (gest. 225/839).

[6] Des Muhammad ibn Habîb.

21. (Fihr. 108, 17) طائفة[1] أصبنا ذكرهم بخطّ ابن الكوفىّ قد ذكرناهم فيما بعد[2]

22. (Fihr. 111, 9) ومن خطّ ابن الكوفىّ[3] أخبار حسّان أخبار الأحوص أخبار عمر بن أبى ربيعة الخ

23. (Fihr. 111, 14) تسمية من روى عنه الزبير من خطّ ابن الكوفىّ[4]

24. (Fihr. 112, 4) واسمه[5] عثمان بن عمرو بن الحارث بن أبى شمر بن عمرو بن عوف بن الحارث بن ربيعة بن حارثة بن الحارث بن ثعلبة العنقاء بن حقبة بن عمرو بن عامر مزيقيا هذا من خطّ ابن الكوفىّ

25. (Fihr. 141, 11) قرأتُ بخطّ أبى الحسن علىّ بن محمّد بن عبيد بن الزبير الكوفىّ الأسدىّ حدّثنى فضل بن محمّد اليزيدىّ قال كنتُ عند إسحٰق بن إبراهيم الموصلىّ فجاءه رجل فقال يابا محمّد أعْطِنى كتاب الأغانى فقال إمّا كتاب الأغانى الذى صنّفتُه أو الكتاب الذى صُنّف لى يعنى بالذى صنّفه كتاب أخبار المغنّيين واحدا واحدا والكتاب الذى صُنّف له أخبار الأغانى الكبير الذى فى أيدى الناس

26. (Fihr. 158, 29) والذى روى شعر جرير أيضا عنه مِسْحَل بن كسيب بن عمّار بن عكابة بن الخطفا هذا من خطّ ابن الكوفىّ

27. (Fihr. 358, 21) وقرأتُ نسخة هذه الأقلام بعينها فى جملة أجزاء بخطّ أبى الحسن ابن الكوفىّ فيها تعليقات لغة ونحو وأخبار وأشعار وآثار وقعت لأبى الحسن بن التنىّ من كتب بنى الفرات وهذا من أظرف ما رأيته بخطّ ابن الكوفىّ بعد كتاب مساوى العوامّ لأبى العنبس الصَيْمَرىّ[6]

---

[1] Zu ergänzen من النسّابين وأصحاب السير والأحداث.

[2] Es ist ungewiss, wie weit im Folgenden Ibn al-Kûfî Gewährsmann bleibt.

[3] Von Schriften des Zubair ibn Bakkâr († als Richter von Mekka im Jahre 256/870); zusammen 20 Werke nach Ibn al-Kûfî.

[4] Es werden 18 Gewährsmänner aufgezählt.

[5] Azraḳî, der bekannte Verfasser der Mekkanischen Chronik.

[6] Da die Stelle, die dem Referat über ein Werk des Ibn Waḥšijja entstammt, manche Unklarheiten enthält, gebe ich sie im Zusammenhange in Uebersetzung: ‚Ein Buch [des Ibn Waḥšijja], das 20 Bücher umfasst, ein erstes und zweites und drittes und so der Reihe nach weiter, eine Darstellung der Schriftgattungen, mit welchen die Bücher der Alchemie und Magie geschrieben werden. Ibn Waḥšijja hat sie aufgezählt und ich habe sie in seiner Handschrift gelesen. Und ich habe eine Abschrift dieser Schriftgattungen allein in einem Miscellanbande von der Hand des

II.

Der Name unseres Autors, wie er sich aus der Vita, ergänzt durch das Citat Nr. 25, ergiebt, lautet vollständig: Abu-l-Ḥasan ʿAlî ibn Muḥammad ibn ʿUbaid ibn az-Zubair al-Asadî al-Kûfî. Ibn al-Kûfî, unter welchem Namen er gewöhnlich citirt wird, ist nicht in der Weise aus dem Gesammtnamen herauszusondern, wie das FLÜGEL (Fihr. II, 216, 2. Columne unten) thut (zum mindesten hätte er dann doch das Ibn vor Muḥammed, nicht das vor az-Zubair überstreichen müssen), sondern ist als durch ein المعروف ب dem Namen angehängt zu denken. Diese Citationsart beweist, dass sein Vater nicht nur ebenfalls die Nisbe al-Kûfî gehabt hat, sondern auch unter dieser ganz besonders bekannt gewesen sein muss, vielleicht weil er als geborener Kufier anderswo seinen Wohnsitz gehabt hat. FLÜGEL in den ‚Grammatischen Schulen' (p. 201 unten) identificirt unsern Ibn al-Kûfî mit dem Grammatiker ʿAlî ibn Muḥammad ibn ʿAbdus al-Kûfî, mit Unrecht, da der Fihrist beide Männer sehr wohl unterscheidet.[1] Freilich stimmen beide sowohl in zwei Gliedern des Namens wie auch in der Nisbe und der Kunja[2] überein. Allein diese Uebereinstimmung erklärt sich, wie ich glaube, aus einer Beobachtung, die ich bei dieser Gelegenheit gemacht habe, dass nämlich in kufischen Familien die Fälle nicht selten gewesen sind, wo der Grossvater den Namen Muḥammad, der Vater den Namen ʿAlî und der Sohn den Namen Ḥasan (oder Ḥusain) führte,[3] eine Erscheinung, die die schiʿitische Gesinnungstüchtigkeit der Kufier ja hinlänglich begreiflich macht. Danach würde Ibn al-Kûfî الكوفىّ المولد gewesen

---

Abu-l-Hasan ibn al-Kûfî gelesen. Derselbe enthielt Adnexe lexicographischen und grammatischen Inhalts, Erzählungen, Gedichte und Denkwürdigkeiten und war aus der Bibliothek der Banu-l-Furât in den Besitz des Abu-l-Hasan ibn at-Tanḫ gelangt. Und dieses ist das zierlichste, was ich von der Handschrift des Ibn al-Kûfî gesehen habe, abgesehen von [seiner Abschrift des] Kitâb Masâwî-l-ʿAwwâm von Abu-l-ʿAnbas aṣ-Saimarî'.

[1] Ueber den letzteren siehe Fihr. I, S. 86, 11.

[2] Vgl. Ḥaǵǵî Ḫalfa, II, 41; Nr. 1804.

[3] Vgl. z. B. Fihr., S. 71, 22.

sein, was allerdings nicht ausschliesst, dass er in Kufa auch seinen Wohnsitz gehabt habe.

Seine Lebenszeit bezeichnet FLÜGEL a. a. O. als ‚unsicher', wie er denn ‚überhaupt über seine persönlichen Verhältnisse nichts Weiteres hat auffinden können'. Ich hoffe, auf Grund des jetzt vorliegenden Materials, seine Lebenszeit festlegen zu können. Der Fihrist, der innerhalb der einzelnen Capitel im Grossen und Ganzen chronologische Anordnung hat, führt ihn nach Ibn Ḳutaiba († 276/889), Dainawarî († 290/903) und Sukkarî († 275/888) auf. Der Umstand, dass Ibn al-Kûfî (Nr. 6) den Ṯaʿlab († 291/904) citirt, führt auf ungefähr dieselbe Zeit. Aber zwischen diesen Daten und der Zeit, da Nadîm seinen Fihrist abfasst (387/997), klafft ein Zeitraum von einem vollen Jahrhundert. Indess stehen uns noch zwei Nachrichten zur Verfügung, die in dem entgegengesetzten Bestreben, seine Datirung hinauf- und hinabzurücken, eine ziemlich genaue Fixirung seiner Lebenszeit ermöglichen. Einmal hat ihn, wie wir weiter unten sehen werden, Maḥâmilî als Gewährsmann; Ibn al-Kûfî kann also höchstens gleichzeitig mit diesem, jedenfalls nicht später als er, gelebt haben. Andererseits wird er von Ibn Ḫallikân (ed. SLANE 479, 24), als Lehrer des Ibn Asad al-Kâtib erwähnt; er muss also, wenn auch nur auf ein oder zwei Jahrzehnte, auch dessen Zeitgenosse gewesen sein. Da nun Maḥâmilî 330/941, Ibn Asad aber im Jahre 410/1019 gestorben ist, so dürfen wir wohl mit einiger Sicherheit seinen Tod in die Zeit von 340—50, seine Blüte also etwa um das Jahr 300 d. H. ansetzen. Die Probe auf das Exempel zu machen, gestattet uns eine Notiz an der angeführten Stelle bei Ibn Ḫallikân, wonach Ibn al-Kûfî mit Abû Bakr Aḥmad ibn Sulaimân an-Naǵǵâd, ʿAbd-ul-Malik ibn al-Ḥasan as-Saḳaṭî und Gaʿfar al-Ḫuldî in eine Classe gehört. Nun wissen wir, dass Ḫuldî hochbetagt im Alter von 95 Jahren, 348/959, gestorben ist. Wir finden also unser zuvor gewonnenes Resultat auf's Glänzendste bestätigt.

Wenden wir uns jetzt der litterarischen Thätigkeit unseres Autors zu. In seiner Vita bezeichnet ihn der Fihrist als ‚gelehrt, correct in seiner Schrift, Ueberlieferer, Büchersammler, zuverlässig

in seinen Mittheilungen, sorgfältiger Forscher'.[1] Mit dem صحيح الخطّ hat er wohl die Abschriften im Sinne, von denen uns die Nr. 10, 20 und 27 Kunde geben. Als Werke von ihm werden in der Vita zwei aufgeführt:

1. ,Ueber die Gedanken der Poesie[2] und die verschiedenen Meinungen der Gelehrten.' Nadîm hat einen kleinen Theil davon gesehen. Wenn das اختلاف العلماء absolut zu nehmen ist und sich nicht blos auf die معانى الشعر bezieht, so wäre ich geneigt, die Nr. 1 unserer Citate als diesem Werk entnommen anzusehen.

2. ,Die Halsgeschmeide und die kostbaren Perlen.' Das folgende: ,Ueber die Sprache und die Dichtkunst' ist wohl als Explication des Fihrist anzusehen. Eine Probe von diesem Werke glaube ich in Ǵawâliḳî's ,Ḫaṭa' al-'Awwâm'[3] nachweisen zu können, wo er gelegentlich der Kennzeichnung von سِتّى als Vulgarismus für سيّدتى sagt: وقرأتُ بخطّ أبى الحسين[4] علىّ بن محمد الكوفىّ حدّثنى عبد الله بن عمّار الطحنىّ قال حدّثنى الرغل قال رأيتُ ابن الأعرابىّ فى منزلنا فقالت عجوز لنا ستّى تقول كذا وكذا قال فقال ابن الأعرابىّ إن كان من السَودد فسيّدتى وإن كان من العدد فسِتّتى لا أعرف فى اللغة لسِتّى معنى وقد تأوّله ابن الأنبارىّ فقال يريدون جهاتى وهو تأوّل بعيد مخالف للمراد. In Ḥaǵǵî Ḫalfa (IV, 568, Nr. 9572) wird ein Werk unter diesem Titel von Abu-l-Ḥasan al-Ahwâzî erwähnt. Ob dieser Ahwâzî mit unserem Kûfî identisch ist?

Ein drittes Werk von Ibn al-Kûfî hat uns noch Ḥaǵǵî Ḫalfa (II, 594, Nr. 4038) unter den أجزاء الأحاديث من مرويّات الحُفّاظ als جزء أبى الحسن علىّ بن محمّد بن عبيد رواية المحاملىّ عنه angeführt. Meines Erachtens haben wir unter den أجزاء الأحاديث nicht Ḥadîṯ-, sondern Legenden- oder Sagensammlungen zu verstehen, da der Plural أحاديث insbesondere ,alte Geschichten' bezeichnet.[5] Dieses Werk mag der

[1] FLÜGEL a. a. O. übersetzt ,Forscher und gelehrter Streiter'. منقّر und بحّاث sind Synonyma.

[2] D. h. Erklärung schwieriger Stellen, Vergleiche etc.

[3] In ,Morgenländische Forschungen', p. 133, 4.

[4] L. الحسن?

[5] Besonders lehrreich dafür ist Jaḥjâ ibn Âdam, Kitâb al-Ḫarâǵ, ed. JUYNBOLL, p. 73, 4.

Fihrist aus dem Grunde nicht aufgeführt haben, weil seine Niederschrift erst durch Maḥâmilî erfolgte.

Wie steht es nun aber mit der Mehrzahl der am Anfang zusammengestellten litterar-historischen Nachrichten aus Ibn al-Kûfî? Dass sie nach dem, was wir soeben von dem Inhalte seiner beiden (oder drei) Werke erfahren haben, keinem derselben entnommen sein können, leuchtet ein. Woher stammen sie denn aber sonst? Die Antwort darauf giebt die Combination zweier Nachrichten. Die eine ist die Bemerkung der Vita, dass er ein جمّاعة للكتب gewesen ist, d. h. doch wohl ‚eine grosse Bibliothek besessen hat'. Halten wir damit die Thatsache zusammen, dass der Fihrist die Aufzählung der Schriften des Ibn al-Kalbî und des Madâ'inî nach Ibn al-Kûfî giebt (vgl. Nr. 16 u. 17), so drängt sich mit Nothwendigkeit die Vermuthung auf, dass das fragliche Werk ein Katalog des Ibn al-Kûfî gewesen ist. Unter dieser Annahme würde z. B. auch der Umstand seine Erklärung finden, dass, während Ibn al-Kalbî über 150 Werke verfasst haben soll, Ibn al-Kûfî (Fihr. p. 96 ff.) nur 140 aufzählt, weil er wahrscheinlich nur soviel besessen haben wird. Dass es ein Katalog seiner eigenen Bibliothek gewesen ist, mag das عنده in Nr. 18 beweisen. Da dieser Katalog seiner Natur nach für den Privatgebrauch, nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt war, hat der Autor des Fihrist ihn nicht aufgeführt. Was seinen Inhalt anlangt, so ergeben die Citate daraus, dass das Werk ein sogenannter ‚catalogue raisonné' gewesen ist. Es bringt biographische Nachrichten über die Autoren, litterarische Notizen, gelegentliche Anekdoten, wird also im Grossen und Ganzen dem Fihrist nicht unähnlich ausgesehen haben, dessen Titel ja ebenfalls schlechtweg ‚Katalog' bedeutet. Nach der Art, wie der Autor des Fihrist das Werk citirt (من خطّ ابن الكوفىّ, قرأتُ بخطّ ابن الكوفىّ), darf man wohl annehmen, dass er im Besitze des Originales gewesen ist, von dem überhaupt niemals eine Copie existirt haben mag.

Piyadasi's Edikte und das Suttapiṭakam.

Von

K. E. Neumann.

Der mächtige Beschützer und kaiserliche Apostel des Buddhismus, wie wir Piyadasi wohl nennen dürfen, hat seine Huld zwar keineswegs auf diese Religionsgemeinde allein beschränkt: aber er hat sie doch vor allen lieb gehabt und ausgezeichnet. Er versäumt keine Gelegenheit Dies hervorzuheben, so oft es sich mit seiner kosmopolitischen, weitherzigen Gesinnung irgend verträgt. Gewiss breitet er über Alle seine Hand aus, über Brāhmanen, *Ājīvikā*, *Jainā* und was der *pāṣaṇḍā* mehr sind, wie es eben einem *Dhammarājā*, vielmehr *Cakkavatirājā* wohl ansteht; aber wenn er auf den *Bhagavā* und seine Lehre zu sprechen kommt, glaubt man noch herzlichere Töne zu vernehmen, als sie ihm bei seiner stark ausgeprägten Individualität schon an sich zu Gebote sind. Verschiedene Stellen der Edikte lassen eine andere Deutung kaum zu, als dass Piyadasi, wenn nicht die kanonischen Bücher selbst, sicher genaue Auszüge aus denselben gekannt haben muss, wahrscheinlich durch die Rezitation gelehrter *Therā* an seinem Hofe. Als solche theils bewusste, theils unbewusste Reminiszenzen geben sich namentlich folgende Stellen ebenso ungezwungen als unbefangen zu erkennen.

1. Auf dem IX. Felsenedikt, *Ṣāhbāzg.* l. 20, sagt der König: *Iya puna dhramamagalaṃ akalikaṃ.* Damit ist zu vergleichen die häufige Stelle der Texte: *Sandiṭṭhiko ayam bhikkhave dhammo akāliko*, e. g. *MN* vol. I. p. 38, 265, *Mahāparinibb.* p. 17, *Suttanipāto*

vv. 137, 567, 1139, 1171, *Theragāthā* v. 837. Der Ausdruck ist spezifisch buddhistisch und kommt sonst überhaupt nicht vor, ausser in, höchst seltener, anderartiger Verbindung; cf. P. W. s. v. (Nachtrag).

2. Im *SN* vol. I. p. 124 f. heisst es: *Uccāvacā kho purisānam adhippāyā.* Fast wie ein Citat klingt es Felsenedikt VII, z. B. *Girnār* l. 2: *Jano tu*[1] *ucāvacachaṃdo ucāvacarāgo.* So auffallend nun auch hier die Aehnlichkeit ist, die Möglichkeit lässt sich nicht leugnen, dass wir es mit einer allgemein menschlichen Reflexion zu thun haben, wobei aber die Gleichheit des Ausdrucks sonderbar genug bleibt.

3. Zu *cakkhudāne pi me bahuvidhe diṃne* im II. Säulenedikt cf. das beliebte Epitheton *cakkhumā* für den *buddho,* e. g. *Suttanipāto* vv. 596, 599; *MN* vol. I. p. 111: *cakkhubhūto; Mahāparinibb.* p. 63 klagen die Jünger um den eben verschiedenen Meister: *Atikhippaṃ cakkhuṃ loke antarahitam.* Ist auch der Begriff vom geistigen Auge allgemein indisch, ja menschlich, so ist er in diesem Zusammenhange recht eigentlich buddhistisch, was schon Hofrath Bühler, *ZDMG.* 48, 62 erkannt und mit dem Hinweis auf *Itivuttakam* Nr. 61 belegt hat.

4. Vielleicht zufällig ist die Uebereinstimmung des Schlusspassus desselben Ediktes: *Iyaṃ dhaṃmalipi . . . cilaṃthitikā ca hotu* mit *Mahāparinibb.* p. 36: *Idam brahmacariyam . . . ciraṭṭhitikam assa.* Man kann sich freilich des Gedankens eines Nachklangs kaum erwehren.

5. Selbst der berühmte, den Charakter Piyadasi's so bezeichnende Anfang des XII. Felsenedikts steht nicht ohne Vorbild da. Der König sagt: *Devānaṃ piye Piyadasi rājā savapāsaṃḍāni . . . pūjayati.* Im *Vin.* vol. IV, p. 74 aber sagt ein naher Verwandter des Königs *Seniyo Bimbisāro* : *Icchām 'aham mahārājā sabbapāsaṇḍikabhattaṃ kātum.* Kann nun auch das schauerlich kasuistische *Vinayapiṭakam* Alles eher denn als klassischer Zeuge gelten, manche gute alte, vorasokische Begebenheit oder Legende mag uns darin glaubhaft überliefert sein. — Nebenbei sei hier bemerkt, dass u. A. der König *Khāravelasiri* auf der Inschrift in der *Hathigumphā*-Höhle sich *savapā-*

[1] Die anderen Versionen haben *cu.*

saṇḍapūjako nennt, und hat sich diese weltmännische, vornehme Gesinnung bis auf den heutigen Tag in ganz Indien erhalten, wie mir Hofrath Bühler auf Grund seiner reichen Erfahrung mittheilt.[1]

6. Das ix. Felsenedikt, das uns bereits unter 1. eine kurze, aber höchst bezeichnende Uebereinstimmung gezeigt hat, stellt sich im Ganzen genommen schlechterdings als eine Paraphrase des *Mahāmaṇgalasuttam* des *Suttanipāto* dar. Allerdings haben wir hier ein beliebtes, oft variirtes Thema vor uns, und Hofrath Bühler hat nachgewiesen, dass das jinistische *Daśavaikālikasūtram* mit einer gleichartigen Strophe beginnt, *ZDMG.* 48, 57. Die Aehnlichkeit mit dem Jainaverse ist aber bald zu Ende und reicht über den Eingangsgruß nicht hinaus. Ganz anders im genannten *Suttam* des *Suttanipāto*, das sich in unserem Edikte, so originell dieses letztere auch stilisirt ist, Stück für Stück, man möchte sagen frei aus dem Gedächtnisse reproduzirt, wiedererkennen lässt. Man urtheile selbst:

Mahāmaṇgalasuttam. Suttanipāto:		Felsenedikt ix. Girnār:	
v. 258.	Bahū devā manussā ca Maṇgalāni acintayuṃ.	l. 1.	Asti jano ucāvacaṃ maṃgalaṃ karote.
v. 259.	Asevanā ca bālānaṃ, Paṇḍitānaṃ ca sevanā, Pūjā ca pūjanīyānaṃ, Etam maṇgalam uttamaṃ.	l. 4.	Gurūnaṃ apaciti sādhu ... bamhaṇasamaṇānaṃ sādhu dānaṃ, eta ca aña ca etārisaṃ dhaṃmamaṃgalaṃ nāma.
v. 262.	Mātāpitu upaṭṭhānaṃ, Puttadārassa saṇgaho, Anākulā ca kammantā, Etam maṇgalam uttamaṃ.	l. 5.	Ta vatayvaṃ pitā va putena vā bhātrā vā svāmikena vā: idam sādhu, idam katayvam maṃgalaṃ.
v. 268.	Puṭṭhassa lokadhammehi Cittaṃ yassa na kampati, Asokaṃ virajaṃ khemaṃ: Etam maṇgalam uttamaṃ.	l. 7.	Na tu etārisaṃ asti dānaṃ va anagaho va yārisaṃ dhaṃmadānaṃ va dhaṃmānugaho va.

[1] Vgl. Bühler, *ZDMG.* 48, 59.

Zu Letzterem stimmt vollkommen, was Piyadasi von sich auf dem VII. Säulenedikt, β l. 9[1] sagt, dass er nämlich ein *jhānapasaṃsi* sei und durchaus kein *saggaparāyaṇo*, wofür ihn eine oberflächliche Forschung lange genug ausgegeben hat.

Wenden wir uns nunmehr zu der vielberühmten und vielverlästerten Inschrift von *Bairāt*. Es ist bekannt, dass der König da eine Reihe von Texten empfiehlt, die er als *bhagavatā buddhenā bhāsite* bezeichnet. Was für Texte sind das aber? Ist es möglich, dieselben in unserem Kanon wiederzuerkennen? Professor OLDENBERG war der Erste, der Dies versucht hat, gestützt auf sehr wahrscheinliche innere Gründe, s. *Vinayapiṭ.* vol. I. p. XL Anm. 1, und ich habe in meiner Uebersetzung des *Majjhimanikāyo*, Bd. 1, S. 324 und 567 noch eine Anzahl anderer, z. Th. berichtigender Belege beigebracht. Als Ergänzung des ll. cc. Gesagten sei hier noch nachgetragen, auf welche Weise sich das Räthsel *Upatisapasine* = *Rathavinītasuttam* auflöst. Das *Rathavinītasuttam* ist das 4. *Suttam* des 3. Buches des *Majjhimanikāyo* und zwar des Buches der Gleichnisse, des *Opamadhammavaggo*. Obzwar nun der Inhalt des *Suttam* nur einen Namen zulässt, nämlich die von Asoko ganz richtig gewählte Bezeichnung *Upatissapañho*, so hatte man, der Oekonomie zuliebe, doch auch einen zweiten Namen in Bereitschaft; wie denn z. B. das 6. *Suttam* desselben Buches, das *Ariyapariyesanasuttam* zugleich den Namen *Pāsārāsisuttam* führt, nach einem darin enthaltenen Gleichnisse, um also seinen Platz im *Opamadhammavaggo* zu rechtfertigen. Ganz ähnlich das 2. *Suttam* des 2. Buches, welches den Titel *Mahāsīhanādasuttam* trägt, als das größte im Buche des Löwenrufs: bei näherer Betrachtung stellt sich jedoch heraus, dass es in Wirklichkeit einen ganz anderen Titel hat. Denn am Schlusse der Rede fragt einer der Jünger den Erhabenen: *Konāmo ayam bhante dhammapariyāyo?* Worauf ihm die Antwort wird: *Tasmātiha*[2] *tvam Nāgasamāla imaṃ dhammapariyāyaṃ Lomahaṃsanapariyāyo t'eva naṃ dhārehi.* Vgl. auch Nr. 38 derselben Sammlung, dessen offizieller Name *Mahātaṇ-*

[1] *Tata cu lahu se dhaṃmaniyame, nijhatiyā va bhuye.*

[2] Der Grund ist unmittelbar vorher angegeben.

hāsaṇkhayasuttam, der wirkliche aber, p. 270 l. ult. gegebene, *Taṇhāsaṇkhayavimutti* ist. Ich erinnere hier noch an das, was Professor Oldenberg, l. c., p. xl Anm. 1 über die fünf Namen des *Brahmajālasuttam* sagt, und ebenso gehört auch hierher meine Nachweisung von sechs verschiedenen Namen der *phāsuvihārā*, d. i. *aliyavasāni*, l. c., p. 567.

Zum Schlusse sei noch ein Verzeichniss der Stellen gegeben, in denen mir der Begriff *ukkaṃso* begegnet ist. Was mit *vinayasamukase* gemeint sein mochte, ob wirklich das *Pātimokkham* oder lediglich ein kurzer Auszug von Ordensvorschriften aus dem *Suttapiṭakam*, was freilich im Wesentlichen auf Eines hinauskommt, wird solange unentschieden bleiben, bis uns weitere Inschriften Material liefern.

Suttanipāto vv. 132, 438: *samukkaṃse.*
Dīghanikāyo vol. i. p. 54: *ukkaṃsāvakkaṃso.*
Majjhimanikāyo vol. i. Nr. 29, 30 passim: *ukkaṃseti;* ib. Nr. 15 passim: *ukkaṃsako;* ib. Nr. 76, p. 523, l. penult:. *okkaṃsanā.*
Vinayapiṭ. vol. i. p. 16 passim, vol. v. p. 126: *sāmukkaṃsiko;* ib. vol. v. p. 126: *cattāro sāmukkaṃsā.*
Theragāthā v. 632: *samukkaṭṭho.*

Zur Ḥamâsa des Buḥturî.

Von

Ign. Goldziher.

Die Thatsache allein, dass von der Ḥamâsa des Buḥturî nur eine einzige Handschrift (Leidener Bibliothek, Warner, Nr. 889) nachgewiesen werden konnte, ist ein Beweis dafür, dass diese poetische Anthologie eine hervorragende Stellung in der Adab-Literatur nicht behaupten konnte. Citate aus derselben sind entfernt nicht so häufig, als solche aus der gleichnamigen Sammlung des Abû Temmâm, mit der zu wetteifern Al-Buḥturî vergeblich versucht hat. Auch Scholiasten und Commentatoren haben das Werk des letzteren vollends abseits liegen lassen.

In den nachfolgenden Zeilen möchte ich auf ein positives Zeichen dieser literaturgeschichtlichen Thatsache hinweisen.

Es ist nicht wenig auffallend, dass der Verfasser des *Chizânat al-adab,* ʿAbdalḳâdir b. ʿOmar al-Baġdâdî (xi. Jahrh. d. H.), dem — wie erst unlängst an einigen Beispielen gezeigt wurde [1] — eine an bibliographischen Raritäten reichhaltige Bibliothek zur Verfügung stand, und der auch im Uebrigen die philologische Literatur nach allen Richtungen in geradezu erstaunlicher Vollständigkeit bemeisterte (s. seinen Nachweis der benutzten Quellen),[2] von einer Ḥamâsa des Buḥturî keine Ahnung hatte.

---

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1897, p. 330.

[2] Unter den seltenen Werken, die er einsehen konnte, gehört u. a. das كتاب الاصنام des Ibn al-Kelbî, aus dem er grosse Excerpte mittheilt iii, 210. 242—246.

Unter den Materialien, die ihm bei der Ausarbeitung seines Werkes als Quellenapparat dienten, erwähnt er I, 10, 14 ff. die folgenden Ḥamâsa-Sammlungen:

a) die Ḥ. des Abû Temmâm; b) die sogen. Ḥamâsa Baṣrijja [von ʿAlî b. Abî-l-Faraǵ al-Baṣrî, verfasst ca. 647 H.];[1] c) die Ḥ. des Śerîf al-Ḥusejnî [d. i. Ḍijâʾ al-dîn Abû-l-Saʿâdat Hibat Allâh ʿAli b. Muḥammed al-Śaǵarî, st. 542, Verfasser des poetischen Sammelwerkes: Muchtârât śuʿarâʾ al-ʿarab];[2] d) die Ḥ. des Commentators der altarabischen Poesie, Al-Aʿlam aus Santa Maria (z. B. Chiz. II, 180, 6; III, 282 unten: الاعلم فى باب النّسيب من حماسته; vgl. ibid. 605 unten).

Die Ḥamâsa des Buḥturî erwähnt er unter seinen Quellen nicht. Vielmehr sagt er, gelegentlich der Besprechung eines Citates des ʿAjnî aus diesem Buche, dass er niemals darüber etwas gehört habe: Chiz. III, 591: قال العينى والاصحّ انّ قائله قيس بن الخطيم ذكره البحترى فى حماسته انتهى، ولم نسمع ان للبحترى حماسة. Jedenfalls ein der Verzeichnung würdiges Geständniss aus der Feder eines Gelehrten, der die entlegensten Winkel der philologischen und poetischen Literatur durchstöbert hatte, sich die seltensten Unica dieser Literatur zu ver-

---

Er hatte auch die Sammlung von Marâṯi-Gedichten, welche Muḥammed b. al-ʿAbbâs al-Jazîdî (st. 310, Erzieher der Kinder des Chalîfen Al-Muḳtadir, Fihrist 51, 15) redigirt hatte, in einer Abschrift aus dem Jahre 368 vor sich (Chiz. III, 655).

[1] Handschriften davon: Escurial (DERENBOURG I, 196, Nr. 313), Kairo (Katalog der vicekönigl. Bibliothek, Adab, Nr. 520, IV, 229, wo auch die Inhaltsangabe der zwölf Bücher, in die diese Anthologie eingetheilt ist). Lobende Urtheile über dies Werk sind in der Gothaer arabischen Handschrift PERTSCH, Nr. 2195 gesammelt. Muṣṭafâ Kamâl al-dîn al-Ṣiddîkî (schrieb ca. 1137) hat in seinem bei ROSEN, *Manuscrits arabes de l'Institut impériale des langues orientales* (St. Petersburg, 1877) II, nr. 27 beschriebenen handschriftlichen Buche, fol. 160a folgendes Urtheil: وديوان الحماسة البصرية وغيره قد جمع من فخريّات العرب ما يربو على حدّ الاحصار.

[2] Vgl. I. CHALL. nr. 778 (ed. WÜSTENFELD IX, 91): وجمع ايضا كتابا سمّاه الحماسة ضاهى به حماسة ابى تمّام وهو كتاب غريب مليح أحسنَ فيه. Abû-l-Barakât al-Anbârî (st. 577), ein Schüler des Śaǵarî, erwähnt in der Biographie seines Lehrers (Nuzhat al-alibbâ, Kairo 1294, p. 485 f.) diese Ḥamâsa nicht. — Von seinen Schülern ist noch zu nennen: Muḥammed b. ʿAlî al-ʿAttâbî, dem wir die Leidener Handschrift des Huḏejliten-Dîwâns verdanken (Leidener Katalog I^2, 356).

schaffen wusste und von der ihm zur Verfügung stehenden Bibliothek sagen konnte, dass es keinem seiner Zeitgenossen gegönnt war, ihm im Umfange seines literarischen Apparates gleichzukommen: واجتمع عنده بفضل الله من الاسفار ما لم يجتمع عند احد فى هذه الاعصار (Einleitung). Allerdings hat ʿAjnî in jenem Citat eine Flüchtigkeit begangen; denn in der Ḥamâsa des Buḥturî wird der in Rede stehende Śâhid-Vers nicht von Ḳejs b. al-Chaṭîm angeführt. Er folgt wohl gleich nach einem Vers dieses Dichters; aber als Verfasser wird ausdrücklich ʿAbdallâh b. Muʿâwija genannt (Leidener Handschr., l. c., p. 310, im 127. Bâb). Derartige Flüchtigkeit in den Citaten wird bei Al-ʿAjnî auch sonst vermerkt (vgl. Beispiele in Chiz. ad II, 193, 19; 228, 4).

Caraka.

Von

J. Jolly.

Wie Suśruta als medicinischer Autor durch die Entdeckung der Bowerhandschrift in eine sehr frühe Epoche gerückt worden ist, so stellt sich bei Caraka jetzt anscheinend eine Tradition heraus, welche ihn zu einem Zeitgenossen des Königs Kaniṣka macht. In den dem chinesischen Tripiṭaka angehörigen, im 5. Jahrhundert n. Chr. aus dem Sanskrit in das Chinesische übersetzten Erzählungen, welche S. Lévi für das Nov.-Dec.-Heft des *Journal asiatique* bearbeitet hat, wird ‚l'illustre médecin Caraka' als K.'s Leibarzt bezeichnet (p. 447), der ebenso für sein körperliches Wohlbefinden zu sorgen weiss und ihn bei guter Gesundheit erhält, wie sein geistlicher Berather für sein Seelenheil, sein Minister für den Erfolg seiner Politik sorgt (p. 472 f.). Dieser Caraka ist (Tche-lo-kia) ohne Zweifel identisch mit Cara (Tche-le), welcher der Lieblingsfrau des Königs ärztlichen Beistand leistet, als sie nach zehnmonatlicher Schwangerschaft ein todtes Kind zur Welt bringt. Das Kind befand sich in abnormer Lage; als es sich umgedreht hatte, wurde die Mutter entbunden, indem Cara ‚introduisit sa main dans la matrice, dégagea l'enfant de son enveloppe et le tira dehors'. Der Mutter ging es nun gut, aber der Arzt rieth dem König sich dieser Gattin nicht mehr zu nähern, da eine zweite Schwangerschaft den gleichen Ausgang nehmen würde. Als trotzdem die Königin wieder schwanger wurde und unter ähnlichen Schmerzen wie früher ein todtes Kind zur

Welt brachte, merkte Cara, dass es für ihn an der Zeit sei diesen schlechten Herrscher zu verlassen, und ging als Einsiedler in den Wald (pp. 480—482).[1]

Es entsteht nun die Frage, ob die obige Operation auch in der Caraka-saṃhitā vorkommt, nach der leider einzigen vollständigen Ausgabe dieses Werkes von Jīv. Vidyāsāgara (Calc. 1877). Ich glaube dass diese Frage zu bejahen ist. Obwohl in der Lehre von der Dystocie weniger ausführlich als Suśruta und andere Mediciner, nimmt Caraka doch in seinem *Śārīrasthāna* (p. 381f.) auf den Fall Bezug, dass man an dem Aufhören der Kindesbewegungen und anderen Symptomen das Absterben des Fötus erkannt hat. Man kann dann drei verschiedene Verfahrungsarten anwenden: 1. ein Verfahren zur Loslösung des Fötus von dem Mutterkuchen (Abortivmittel); 2. Besprechungen und andere im Atharvaveda vorgeschriebene Ceremonien; 3. Herausziehen des Fötus durch einen erfahrenen Operateur *(paridṛṣṭakarmaṇā śalyahartrā)*. Ist der Fötus beseitigt, so soll man der Wöchnerin stärkende Getränke und Speisen geben. Die dritte Methode entspricht der an der Gemahlin des Königs Kaniṣka unternommenen Operation.

Es ist freilich trotz dieser Uebereinstimmung zweifelhaft, ob man ohne weiteres den Arzt Caraka mit dem medicinischen Autor identificiren darf, wie dies LÉVI gethan hat, indem er in der obigen Tradition die erste positive Grundlage für die Datirung Caraka's erblickt und bemerkt, die bei ihm vermutheten griechischen Einflüsse seien leicht erklärbar, wenn dieser grosse Arzt wirklich im Zeitalter und am Hof der Indoscythen lebte, als der Hellenismus die alte brahmanische Cultur zu überfluthen begann. Leider bietet uns die medicinische Literatur Indiens gar keine glaubwürdige Tradition über Caraka, denn als eine solche kann man natürlich die etymologische Sage im Bhāvaprakāśa nicht betrachten, wonach Hari im Matsyāvatāra mit dem ganzen Veda auch den im Av. enthaltenen

---

[1] Was die Datirung Kaniṣka's betrifft, so wird die Gleichsetzung seiner Königsweihe mit dem Beginn der Śaka-Aera von LÉVI entschieden bestritten

Āyurveda wiederherstellt, dann auf die Erde herabgestiegen die vielen Krankheiten der Menschen kennen lernt, als Sohn eines Muni geboren wird, weil er wie ein Spion *(cara)* plötzlich erscheint den Namen Caraka erhält, und nach den besten Werken ein neues Lehrbuch der Medicin verfasst.

Würzburg, 20. März 1897.

Kharthwelische Sprachwissenschaft.

Von

Hugo Schuchardt.

III.

Die Hoffnung, die ich am Schlusse des ersten Artikels aussprach, hat sich nicht erfüllt. In dem Archiv der Kapuzinermissionen zu Rom fand sich, laut gütiger Mittheilung von Fra Edoardo d'Alençon, über P. Girolamo da Norcia Nichts weiter vor als dass er 1748 nach dem Kaukasus ging, 1759 dort apostolischer Präfect wurde, 1766 abberufen wurde, aber nicht wegging oder doch bald wieder nach Georgien zurückkehrte, da er sich 1769 dort befand und mit andern Missionären auf Befehl des Patriarchen von Edžmiatsin eingekerkert wurde. — Die Grammatik und das Wörterbuch des Georgischen, welche, wie Franz Carl Alter in seinem kuriosen Büchlein *Ueber Georgianische Litteratur* (Wien 1798), S. 20 f. meldet, handschriftlich in Akzka (damit ist Achaltsiche gemeint) existirten, haben Nichts mit den Kapuzinern zu thun. Von der ersteren sagt Alter's Gewährsmann, Gr. Baghinanti, sie sei ‚composta in presente secolo dal Real Sangue Pacradien Antonio patriarca di Tiflis, coll' ajuto d' un Sacerdote Armeno' (S. 21) und zwar ‚in forma di domande e risposte' (S. 23); es ist das offenbar die dritte Grammatik Antoni's i., welche Tsagareli, *О грамм. лит.*, S. 3 als Ergänzung seiner ersten — sie betitelt sich *Simetne* — betrachtet und über die er ebendaselbst S. 26 ff. ausführlicher handelt. Das Wörterbuch bezeichnet Baghinanti als ‚già moderno, e non a proporzione della lingua

Giorgiana, ricco, ma contiene moltissimi termini, spiegati, non già coi termini Armeni, ma con li volgari Giorgiani, ed in mancanza di questi coi Sinonimi letterali'. Es kann kaum ein andres gewesen sein als das ORBELIANI's, von dem ich unten reden werde; freilich ,reich' muss dieses genannt werden.

Meine Nachforschungen nach den georgischen Studien der Kapuziner im 18. Jahrhundert haben nun doch unerwartete Aufklärungen über solche Studien im 17. Jahrhundert herbeigeführt. Im Jahre 1626 kamen die Theatiner nach Georgien, nicht als die ersten katholischen Missionäre überhaupt, wohl aber als die ersten, die eine bedeutendere Wirksamkeit entfalteten. ,Ad uso de' Missionarii della Sagra Congregatione de Propaganda Fide' stellte ST. PAOLINI mit Hilfe eines geborenen Georgiers in Rom sein georgisch-italienisches Wörterbuch zusammen (Roma, 1629). Zugleich damit erschien das *Alphabetum Ibericum, sive Georgianum, cum oratione dominicali* u. s. w. Der Text des Vaterunsers folgt natürlich dem bei den Georgiern überlieferten; wenn man aber nach den verschiedenen Schnitzern, die er enthält, vermuthen könnte, er wäre mündlichem Vorsprechen nachgeschrieben, so vermag ich mir ein zweimaliges ოს, ,wie' und ein ალა, ,aber' nur so zu erklären, dass man die Abkürzungen ვ͠ა und ა͠დ nicht aufzulösen verstand und kurzerhand griech. ὡς und ἀλλὰ einsetzte, als ob es sich um Koptisch und nicht um Georgisch gehandelt hätte. Uebrigens steht auch in PAOLINI's Wörterbuch: ,ოსესე, *osése,* Come, si come'. Wenig Auffälliges bieten in diesem *Alphabetum* die mit georgischen Buchstaben umschriebenen lateinischen Gebete: *g* vor dunklen Vocalen und vor Consonanten wird durch ღ (im Alphabet = *g*), nicht durch გ (= *gh*) wiedergegeben, wie denn auch im Wörterbuch die Verbalpräposition გა- gewöhnlich als ღა-, *ga-,* seltner als გა-, *gha* erscheint. Der Theatiner FR.-M. MAGGIO kam in den Dreissigerjahren nach Transkaukasien und gab, nach seiner Rückkehr, 1643 die georgische Grammatik heraus. Das Vaterunser ist hier kaum verbessert (sogar ჩუენს mit analogischem Dativ-ს für das richtige ჩუენ von 1629); so sind ოს und ალა geblieben — hat sich etwa dies in das ,ამა, sed, verùm' von S. 110

verkleidet (das, aus dieser Quelle, dann auch von BROSSET verzeichnet worden ist)? S. 83 sagt MAGGIO, er übergehe die fast unzähligen unregelmässigen und defectiven Verben: ‚commodiùs singula tradentur in linguæ huius Dictionario'. Und S. 95: ‚Pauca hæc de verbis, satis sit docuisse; cœtera enim, vel ipso loquendi vsu facilè addisces, vel vt monui, in Dictionario, suo loco adnotata reperies: quod breui prælo subijcetur, à nobis vel alijs nostratibus concinnatum: præsertim à D. ARCHANGELO LAMBERTO C. R. Ibericè, Turcicè, & Græcè peritiori.' Aus diesen Worten geht doch wohl hervor, dass es sich nicht um ein schon fertiges, sondern nur um ein geplantes Werk handelt. Die Theatiner wurden von den Kapuzinern abgelöst. Deren erster Präfect war P. BONAVENTURA DA SORRENTO (I.), eigentlich OTTAVIO PALOMBA, der mit verschiedenen Genossen, unter ihnen P. BERNARDINO DA SANT' ANTIMO 1661 nach Tiflis kam, von hier nach Kolchis ging, und auf einer Reise wiederum von da nach Tiflis, im October 1663, in einem Flusse umkam. So wenigstens berichtet P. APOLLINAIRE DE VALENCE in seiner *Bibliotheca fratrum minorum Capuccinorum provinciae Neapolitanae,* Romae, Neapoli 1886, S. 68. Etwas abweichend P. ROCCO DA CESINALE in der schon angeführten *Storia delle Missioni dei Capuccini,* III, 334 f.: die Reise fand statt 1661, die Missionäre wählten den Weg über das schwarze Meer und Kolchis, kamen aber erst nach einem Jahre der Irrfahrt an, wurden von den Theatinern in Mingrelien als Gäste aufgenommen, und bei der Reise von hier nach Georgien ertrank der Präfect. P. BERNARDINO rettete ein paar Handschriften von ihm, darunter eine ‚Grammatica per imparare ed intendere la lingua Giorgia' und deponirte sie im Kloster von Aversa. Dies theilt P. APOLLINAIRE a. a. O. mit, indem er hinzusetzt: ‚Haec, sed fusius EMMANUEL NEAPOLITANUS anno 1663.' Ich brachte, nicht ohne Mühe, in Erfahrung, dass die handschriftlichen *Memorie storiche cronologiche attenenti a' FF. Minori Cappuccini della Provincia di Napoli, compilate da F. Emmanuele da Napoli* (sie reichen bis 1767 einschliesslich) sich im Kloster zu Sant' Agnello di Sorrento befänden; ich begab mich eigens um sie einzusehen dahin, fand aber in den beiden gewaltigen Foliobänden weder vom P. BONAVENTURA

noch von andern Missionären Etwas, was ich, soweit es das Studium des Georgischen betraf, nicht schon wusste; II, 530 heisst es, dass im Kloster von Aversa ‚si conservano' zwei Handschriften des Ersteren, von denen die eine die Grammatik. Ich fragte auch in Aversa nach, aber man konnte mir über das Schicksal der alten dortigen Bibliothek der Kapuziner keinen Bescheid sagen, sie hätten schon 1813 das Kloster verlassen. P. BONAVENTURA DA SORRENTO, *I conventi dei Cappuccini della Città di Napoli,* Napoli-Sorrento 1889, S. 102 meldet allerdings von diesem Kloster: ‚Perduto al tempo del famoso decennio, non più fu potuto riacquistare. Alcun tempo dopo fu dato ai PP. Passionisti, ai Cappuccini restando un semplice ospizio. Dismessi i Passionisti per soppressione, dopo qualche tempo a noi fu ridato il Convento. — In Aversa i Cappuccini sono pure al Cimitero.' Aber diese späteren Kapuziner scheinen von den früheren keine Bücher überkommen zu haben, und unter denjenigen, die die Gemeinde von Aversa 1876, bei der letzten Aufhebung der geistlichen Ordenshäuser erhielt, befand sich — wie der, welcher sie damals ordnete, selbst mittheilt — nur eine Handschrift, und es war nicht die gesuchte Grammatik. Uebrigens wird ihr Verlust nicht allzusehr zu beklagen sein; P. BONAVENTURA kann in so kurzer Zeit (nach P. Rocco würde es noch auf der Hinreise gewesen sein) sich keine vollkommene Kenntniss des Georgischen angeeignet haben. Unberechtigtermassen aber sagt P. APOLLINAIRE von den Handschriften des P. BONAVENTURA: ‚Quaenam laudatorum operum fuerit sors a tempore recentiorum persecutionum, penitus ignoratur; proinde [!] de titulorum sinceritate multum dubitamus.'

Gleich in jenen ersten Zeiten dehnte sich die Thätigkeit der Kapuziner auf die Stadt und die Provinz Achaltsiche aus, die damals in den Händen der Türken waren; ja, diese Stadt wurde geradezu der Ausgangspunkt für ihre georgische Mission: ‚Quell' ospizio era il luogo di ricapito e di studio per tutti i padri che venivan spediti dall' Europa in Giorgia, dove imparavano le lingue turca e giorgiana prima di passare più oltre' (P. Rocco, III, 377 f.). Die schriftlichen Nachrichten über die Mission von Achaltsiche wurden 1828 im

türkisch-russischen Kriege geraubt (vielleicht verirrte sich damals die Teza'sche Grammatik nach Europa); aber ich denke, in der ‚kurzen Geschichte dieser Mission', welche sich nach P. Rocco im ‚Archivio della Procura' zu Rom befindet, müsste doch Einiges stehen, was unseren Zwecken diente — leider blieb alle Nachfrage danach ohne Erfolg. Indirect wird der eifrige Betrieb des Georgischen seitens der Missionäre dadurch bestätigt, dass man von Maggio's *Syntagmata* 1670 einen neuen Abdruck veranstaltete, der sich von dem ersten weder dem Inhalt noch der Form nach unterscheidet (so Tsagareli, *О грамм. лит.*, S. 47; das zweifache ‚Iterum imprimatur' steht natürlich nur in der zweiten Ausgabe).

Im Jahre 1673 kam mit andern Missionären P. Bernardo Maria da Napoli, eigentlich Antonio Cioffi, nach Georgien (P. Rocco, iii, 348). Wann er nach Neapel zurückkehrte, weiss man nicht; wie mir F. Edoardo d'Alençon schreibt, befindet sich unter seinen Predigten eine, die er am 21. März 1679 in einer Kirche von Sorrento hielt. 1686 wurde er Provincial; spätestens 1707 starb er. Es hat wohl im Laufe der Jahrhunderte keiner der katholischen Missionäre der georgischen Sprache und Litteratur ein grösseres Interesse entgegengebracht als P. Bernardo; sicherlich keiner, auch wenn er nicht wie er nur wenige Jahre in Georgien verweilte, eine so umfassende litterarische Thätigkeit nach dieser Seite hin entfaltet. P. Bernardo verfasste in georgischer Sprache und übersetzte in sie theologische Schriften und schrieb eine Reihe von Werken der georgischen Nationallitteratur in Versen und in Prosa ab. P. Rocco verzeichnet a. a. O. S. 352 diese Schriften, wobei er seinem Ordensbruder auch die Urheberschaft der an zweiter Stelle genannten zuzuschreiben scheint, und bemerkt, dass sie im Kloster von Torre del Greco bis zur Aufhebung der Ordenshäuser aufbewahrt worden seien. P. Apollinaire wiederholt das (S. 60 f.), und zwar wiederum mit dem skeptischen Zusatz: ‚eorum tituli plus minusve suppositicii haberi debent', wie er auch aus der Unvollkommenheit der Beschreibung, die von einem gedruckten Buch P. Bernardo's, einem italienischen Bericht über seine Reise nach Georgien gegeben wird, schliesst, dass ‚suppositicius

sit titulus‘ (vielleicht ist dies nichts Anderes als die ‚Courte relation du commencement, du progrès et de l’état de la Mission géorgienne‘, die BROSSET, *Nouv. Journ. asiat.* x (1832), 193—218 aus der lateinischen Handschrift des P. BERNARDO übersetzt hat). Indessen gelang es mir in einem vergessenen Winkel des Klosters zu Torre del Greco, welches jetzt den Suore Stimmatine Terziarie Francescane angewiesen ist, die von P. Rocco angegebenen Handschriften des P. BERNARDO wieder aufzufinden, darunter ein georgisch-italienisches und ein italienisch-georgisches Wörterbuch (s. *Beilage zur Allg. Zeit.* vom 1. Mai 1896, S. 5 f.). Das erstere konnte ich kurze Zeit in der Universitätsbibliothek zu Neapel benutzen; dann wurde es mir plötzlich wieder entrissen. Meine Bitte mir die Wörterbücher nach Graz zu leihen, gewährte man nicht und da keine Aussicht vorhanden ist, dass ich mich ein zweites Mal an Ort und Stelle mit der Hinterlassenschaft des P. BERNARDO beschäftige, so theile ich aus meinen flüchtigen Aufzeichnungen so viel mit, um Andere beurtheilen zu lassen, inwieweit diese Wörterbücher eine eingehende Untersuchung verdienen. Natürlich sind meine Mittheilungen mit allem dem Vorbehalt aufzunehmen, der in dem Wegfall der von vornherein beabsichtigten Nachvergleichung begründet ist.

Das *Sbozzo di Dittionario Giorgiano italiano del* P. BERNARDO M.^{a} DA NAPOLI *Predicatore Cap.^{no} e Miss.^{o} Apostolico* ist ein kleiner, dicker Quartband ohne Seitenzählung. Eine sehr feine, zum Theil verblasste Schrift; das Italienische ist oft sehr schwer zu lesen. Unter ა habe ich 264, unter ბ 127, unter ო 44 Wortformen gezählt. Den Anfang bilden die Wörter:

აბ	აგ
აბანო, Bagno.	აგაშენებ, Arrichirete.
აბედი, Esca da accendere fuoco.	აგებულობა, Natura, complessione.
აბი, Pillola.	აგერ, Hora, adesso.
აბლაბუდე, Tela d’ aragni.	აგრე, Cosi.
აბრეშუმი, Seta.	აგური, Mattone.

Es scheint, dass Wörter darunter sind, welche andre Quellen nicht verzeichnen; so: ადქერ ‚squinanto semplice di medicina‘, პანდან

,coloquintida', die auch bei Fürst R. ERISTOW = ERISTHAWI, *Краткій Грузино-Русско-Латинскій Словарь, изъ трехъ естественныхъ царствъ природы* (mit georgischem Nebentitel), Tiflis 1884 fehlen — er hat andere Ausdrücke dafür. Hingegen findet sich hier, und zwar als imerisch-gurisches Wort das ომბალო ,menta herba' des Italieners; auch bei ORBELIANI, aber nur mit dem Pflanzenzeichen versehen. Man muss daran denken, dass die Missionäre sich angelegentlich mit der Heilkunst befassten (s. TSAGARELI, *О грамм. лит.*, S. 109). Auch sonst weist unser Wörterbuch seltenere Wörter auf, so პარეხი ,cane da caccia', bei ORB. ,langhaariger Hund'. Ein und das andere Wort sind mir ganz dunkel, so გავცულცავ, გავცულცი ,assassinare'. Was mag ორშა ,vate per pigliar vino della vettina' sein? ich fürchte, ich habe das Italienische nicht ganz richtig gelesen. Ein Georgier, den ich befragte, kannte das Wort als die Bezeichnung irgend eines Werkzeuges, wusste mir aber Näheres nicht zu sagen. Manches, was anderswo nicht gebucht ist, beruht auf ganz allgemeinen Bildungsgesetzen, wie ავალრინებ (პირი) ,aprir la bocca' = ავალრენ, oder ობიანნი ,muffo', von ობი ,muffa', wo das Georgische wie auch das Italienische das Particip vorzieht: დაობებული ,muffato', oder ორთქმული, ორთქმულობა ,dialogo', wohl ein Neologismus der Missionäre. In verschiedenen Fällen handelt es sich nur um lautliche Abweichungen. So bei dem angeführten აბლაბუდე, das sonst überall als აბლაბუდა angegeben wird; zweifellos steckt ბუდე ,Nest' darin, wie es ja ORBELIANI verdolmetscht: ბაბაჭუას ბუდე, und wenn auch აბლა im Sinne von ,Spinne' nicht vorkommt, so doch ähnliche Wortformen: ობობა, ბორბალა u. ä. Für ავანგი findet sich hier ავანი ,mortaio di bronzo', ebenso bei PAOLINI ავანი ,mortaro' (Tš.[2] hat wenigstens ავანდასტა neben ავანგდასტა); das Türkische oder Persische, dem das Wort entlehnt ist, wird darüber entscheiden, welche Form die ältere. Neben ომფორი (ὠμοφόριον) ist auch ოფორი verzeichnet. Aber wir müssen nun auch den Verstössen des Fremden gegen die georgische Orthographie (z. B. ავაქუდებ für ავაყუდებ, ორთკლი für ორთქლი) Rechnung tragen, was bei dem Schwanken dieser selbst nicht immer ganz leicht ist. In unserem Wörterbuch werden ფაზარი, ფანჯარა,

ფაჩარი, ფეიქარი, ფსელი, ფხა mit პ- geschrieben (so auch bei PAOLINI, sofern er die Wörter überhaupt hat); man vergleiche aber bei TŠUBINOW[2]: ფაიკი პაიკი, ფალანი პალანი, ეფისკოპოზი ეპისკოპოზი. Ein derartiger Wechsel findet hauptsächlich in Fremdwörtern statt. Wir müssen nun sagen, dass gerade die ältesten Versuche von Fremden das Georgische aufzuzeichnen, wenn sie auch von den stärksten, zum Theil fast unbegreiflichen Verwechselungen wimmeln, doch, indem sie auf dem Gehör beruhen, einiges Richtige gegenüber der einheimischen Ueberlieferung enthalten, im Sinne einer Lautschrift nämlich. Sie bezeugen uns z. B., dass schon damals die Gewohnheit herrschte, unmittelbar vor stimmlosen Consonanten die eigentlich stimmhaften ebenfalls als stimmlose zu sprechen. Es besteht eine gewisse Neigung bei den Georgiern in der Schrift der Aussprache zu folgen, also z. B. პტყვნა statt ბტყვნა = ბღლვნა, პრპენი statt ბრპენი, პ(რ)ტყელი statt ბ(რ)ტყელი, პწყალი statt ბრწყალი, სქელი statt ზრქელი zu schreiben. Im grossen Ganzen aber bleiben sie beim Alten; პრჭე, პრჭობა, wie P. BERNARDO für ბრჭ-, ბჭ- hat, sehe ich sonst nirgends. Das Subjectspronomen der 1. P. lassen sie unverändert: ვ-, obwohl *w-* vor stimmlosen Consonanten zu *f-* wird; PAOLINI aber schreibt ფ- für ვ- in: ფთეუდობ, *ftheudòb*, Pescare; ფთირი, *fthíri*, Piangere; ფკუირი, *fkuíri*, Grido; ფტამაშობ, *ftamascidòb*, Giocare; ფტესა, *ftésa*, Seminare; ფშამა, *fsciama*, Desinare; ფჩივი, *fcíui*, Lamentarsi = *ვთევზობ, ვტირი, ვყვირი, ვთამაშობ, ვთეს(ავ), ვსჭამ, ვჩივი, und in პსაიდომლო, *psaidómlo*, Communicarsi sacramentalmente: პ- für ვ-. In პტის ..., *ptìs* ..., ... di Dio, bei demselben, entspricht პ allerdings dem ვ oder უ̂ von ღუ̂თის, steht aber doch vielleicht zunächst für das მ, aus dem das უ̂ entstanden ist, wie in პსაჯიუნი, *psagiúni*, Tribunale = მსაჯული ‚Richter'. Auch im Mingrelischen vertritt in *ṕqunsj*, *ṕqundu* ‚mir ist', ‚mir war', die stimmlose Explosiva des Lippenverschlusses den stimmlosen Nasal des Lippenverschlusses; und sogar in der französischen Umgangssprache hat PASSY, unter gleichen Umständen *p* für *m* entdeckt: *m-semble* | *p-sãp*. Von solchen stimmlosen Consonanten wird aber leicht einer überhört; daher ხბილი = ტკბილი, რტილი = ქრთილი u. a. bei PAOLINI. Aber auch im Georgischen selbst fällt leicht einer dieser

Consonanten ab, allerdings ebensowohl ein stimmhafter bei starker Häufung der anlautenden Consonanten, z. B. მრგვალი | რგვალი; გრწყილი, კრწყილი | რწყილი. Das erzeugt nun bei PAOLINI eine Reihe umgekehrter Schreibungen, so მკარი = კარი, მგზელი = ძელი, მწირი = ძირი, მგირსი = ღირსი, პცოლდუა = ცოლდჳა, პზხევა = წყევა, რწყევა (doch ist hier auch das პ- der 1. P. im Spiel), კწილი = ძილი (Wörter mit ძ- gibt es bei PAOLINI überhaupt nicht, obwohl er diesen Buchstaben im Alphabet hat; es tritt meist ზ- oder ც- an Stelle von ძ-). — Eine phonetische Schreibung ist vielleicht bei P. BERNARDO: ვარცხებ ‚vomitare' für ვარწყევ, wie auch die Russen *цхали* für წყალი zu schreiben pflegen.

Wenn auch nicht regelmässig, so doch meistens führt P. BERNARDO die Conjugation der Verben an, sofern sie überhaupt bemerkenswerth ist. Und wir sehen, dass er auch und besonders in diesem Punkte dem MAGGIO überlegen ist. MAGGIO's Mittheilungen über das Verb sind sehr dürftig und weit dürftiger als es ihr äusserer Umfang (19 Seiten — in der Syntax widmet er ihm kaum mehr als eine Seite) es vermuthen lässt. Ein regelmässiges Verb conjugirt er gar nicht durch; die Bildung des ‚Praeteritum perfectum magis propinquum' (Praet. III) und die des ‚Praeteritum plusquam perfectum' (Praet. IV) scheint er beim transitiven Verb nicht zu verstehen, er gibt ausdrückliche Beispiele dieses Tempus nur beim Intransitiv, wo es, als mit dem Particip zusammengesetzt, sehr klar ist; wohl hat er S. 88 მე [მი]ჩამია ‚ego comedi', S. 90 მე მიქნია ‚ego feci', aber da er das nicht mit ital. ‚io ho mangiato, io ho fatto' übersetzt, so hat er es offenbar nicht als Praet. III. genommen. P. BERNARDO hingegen bezeichnet მიშობია u. s. w. als ‚pf. rem.'. Als Optativus oder Desiderativus kennt MAGGIO nur die mit ნეთანს (d. i. ნეტამც) verbundenen Tempus; das alte Futur gar nicht. P. BERNARDO gibt letzteres nicht selten an, meist unter der Bezeichnung ‚opt.', z. B. გავრიხსლე (Praes. გავრიხსლები), გავურიო (Praes. გავურიებ, für გავურევ; vgl. ვჰგიებ neben ვჰგებ *Ueber den pass. Char.*, S. 83, ვეძიებ neben ვეძებ). Manche Uebereinstimmung des P. BERNARDO mit dem heutigen Gebrauch ist von besonderem Werthe für uns. Wenn wir bei

TSUBINOW[2] zum Praesens გავრჯი das Perfect გავსარჯე angegeben finden, so werden wir, da es keine Perfectbildung mit dem Präfix სა- gibt, an eine Vereinigung von Formen denken, die von etwas verschiedenen Stämmen abgeleitet sind, und das wird dadurch bestätigt, dass vom einfachen Verb neben ვრჯი auch ვსჯი (und ვშჯი) verzeichnet wird, die beide auf *ვსრჯი zurückgehen (ob auch in რძე = სძე, რძალი = სძალი, რთვა = სთვა, ნართი = ნასთი, რტო = შტო der Wechsel zwischen რ und ს[შ] aus einem ursprünglichen რს herzuleiten ist, will ich hier nicht untersuchen), wozu dann das Perfect ვსარჯე ebenso gehört, wie ვყარე zu ვყრი oder ვხალე zu ვხლი, und insbesondere wie ვსაჯე zu ვსჯი. Es handelt sich also um weiter Nichts als darum, dass das stammhafte ს im Perfect, vor dem Vocal, bleibt, im Präsens, vor den beiden Consonanten რჯ, schwindet. Dass die Formen გავრჯი und გავსარჯე nicht etwa durch die Laune eines einzelnen Grammatikers zusammengestellt sind, das ergibt sich daraus, dass schon bei P. BERNARDO dies das Perfect von jenem ist.

Gewisse Zweifel würden sich durch den Vergleich mit dem *Sbozzo* des italienisch-georgischen Wörterbuchs des P. BERNARDO lösen, das ich nur einen Augenblick in den Händen gehabt habe.

Die Frage, die ich schon in der *Allg. Zeit.* aufgeworfen habe, nämlich, ob das Wörterbuch des P. BERNARDO das älteste, uns erhaltene der georgischen Sprache, das heisst, älter als das georgisch-georgische von SABA-SULCHAN ORBELIANI ist, kann ich auch jetzt nicht beantworten. Beide Wörterbücher sind in ihrer Art ganz verschieden; und das ORBELIANI's (neuerdings unter der Redaction des Fürsten RAPHAEL ERISTHAWI herausgegeben: ქართული ლექსიკონი შედგენილი საბა-სულხან ორბელიანისაგან. თბილისი, 1884) ist ein so ausserordentlich reichhaltigeres (im Druck: 411 doppelspaltige Quartseiten), dass, wenn P. BERNARDO es vor sich gehabt hätte, er wohl tiefe Griffe hinein gethan, oder gar mit Uebertragung der Erklärungen, wie später BROSSET, es ganz abgeschrieben haben würde. Daraus, dass P. BERNARDO seltene Worte aufgenommen hat, die sich gerade auch bei ORBELIANI finden, wie პაჩარი ‚Schamhaare', oder das oben erwähnte პარეხი, darf man in der angedeuteten Richtung keinen Schluss

ziehen. Vor dem ORBELIANI'schen gab es, wie wir von ihm selbst wissen (ERISTHAWI's Vorw. S. III), allerdings schon ein georgisches Wörterbuch, ‚welches der König WACHTANG V. auf georgisch სიტყვის კონა nannte'; aber es war durch die Zeitläufte (ჟამთა ვითარებითა) in Verstoss gerathen, und deshalb hatte der König GIORGI, der Oheim WACHTANG's, dem Fürsten ORBELIANI die Abfassung eines neuen Wörterbuches anbefohlen, dem dieser denselben Titel ‚Strauss der Rede' gab. Zu welcher Zeit und von wem das ältere Werk verfasst worden ist, wissen wir nicht; jene Worte könnten uns in WACHTANG V. selbst seinen Urheber sehen lassen, aber es ist nicht wohl denkbar, dass es dann und in so kurzer Zeit verschwunden wäre. Unmöglich ist es nicht, dass P. BERNARDO es noch vor Augen gehabt hat. Unter seinen vorgefundenen Handschriften ist auch eine, die ‚Novelle giorgiane non molto dissomiglianti dalle novelle o cunti napoletani' enthält, und diese erinnerten mich, wenigstens in ihren Eingängen, z. B. იყო ერთი ღარიბი კაცი — იყო ერთი საკელმწიფო — იყო ბაღდადს ერთი მდიდარი — ich hatte leider keine Zeit, irgendwelche längeren Stücke abzuschreiben — an die Erzählungen, die ORBELIANI in seinem ‚Buche der Weisheit und der Lüge' zusammengefasst hat. Wenn aber auch hier ein Zusammenhang bestehen sollte, so mag derselbe am Ehesten in einer gemeinsamen Quelle zu suchen sein, etwa in jener alten handschriftlichen Sammlung von Fabeln, Märchen, Anekdoten, welche TSAGARELI, ohne sie selbst haben sehen zu können, in seiner Uebersetzung der *Книга мудрости и лжи Саввы-Сулхана Орбеліани*, Санктпетербургъ 1878, S. VIII erwähnt. Sie wird zwar auch dem ORBELIANI zugeschrieben, aber, wie es scheint, ohne triftigen Grund. Dass P. BERNARDO dieses oder überhaupt ein anderes Werk von ORBELIANI selbst benutzt habe, das bezweifle ich um der Chronologie willen. Auch nachdem P. BERNARDO nach Neapel zurückgekehrt war, beschäftigte er sich mit dem Georgischen, aber soweit es sich nachweisen lässt, nur im geistlichen Interesse; auf dem Titel seiner Uebersetzung der *Filothea* von S. FRANCESCO DI SALES bezeichnet er sich als ‚olim Miss.° Apost.^co appresso la Nat.^e Giorgiana' — doch hatte er das erste Buch schon in Tiflis übersetzt — und ebenso auf dem einer theologischen Contro-

versschrift in georgischer und italienischer Sprache als ‚già Missionario Apostolico in Giorgia'. Das einzige gedruckte georgische Buch von P. BERNARDO, das wir besitzen, die Uebersetzung von BELLARMINO's *Dottrina christiana breve* aus dem Jahre 1681 lässt allerdings auf dem Titelblatt, sowie in den Approbationen des Georgiers ZALI ENIBEG und des F. GIUSEPPE ANTONIO DA ROMA den P. BERNARDO kurzweg als ‚Missionario Apostolico' erscheinen, sodass man annehmen sollte, er sei es damals wirklich noch gewesen. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass ihn die Missionäre mit weltlicher Litteratur aus Georgien versahen; unwahrscheinlich aber bleibt es, dass er in Neapel derlei copirt habe. Was ORBELIANI anlangt, so war er nach einer bestimmten Nachricht Ende 1658 geboren, und damit steht im Einklang die Angabe seines Lebensalters in gewissen Versen WACHTANG's VI. Damit aber lässt sich nicht vereinen, was in einer andern Notiz gesagt wird, ORBELIANI habe auf die ihm von den Königen ARTŠIL und GIORGI aufgetragene Abfassung des Wörterbuches dreissig Jahre verwendet und dass es ‚damals das Jahr 1685 war'. TSAGARELI a. a. O., *Приложенiе*, S. 216 f. erörtert diesen Widerspruch und bemerkt dabei, dass GIORGI XI. erst 1678 den Thron bestieg. Aber seine Vermuthung, dass an jener Stelle das Alter ORBELIANI's bei Vollendung des Werkes gemeint und er demzufolge 1655 geboren sei, ist dem ganzen Zusammenhange nach unhaltbar; die lange Dauer wird ja durch gewisse Umstände erklärt, wer aber in seinem dreissigsten Lebensjahre ein solches Wörterbuch vorlegte, durfte sich einer frühen und raschen Leistung rühmen. Den Irrthum zu verbessern vermag ich freilich auch nicht. Der Abschluss von ORBELIANI's Novellenbuch würde nach TSAGARELI (a. a. O., S. VII) in eine weit spätere Zeit fallen, nämlich nach seiner europäischen Reise (1713—1716); er lebte noch 1725.

Da nach TSAGARELI a. a. O., S. 206 dasjenige Exemplar von ORBELIANI's Wörterbuch, welches sich im Asiatischen Museum zu Petersburg mit der Bezeichnung 95ª befindet, auch ein georg.-ital. Wörterbuch bis zum Buchstaben *F* enthält, so erkundigte ich mich hiernach, in der Vermuthung, dass zwischen diesem und dem des P. BER-

NARDO irgend ein Zusammenhang bestünde, und es wurde mir, durch gütige Vermittlung des Herrn Akademikers CARL SALEMANN die Handschrift zur Einsicht geschickt. Ich stelle nun Folgendes fest. Jenes Wörterbuch folgt auf das ORBELIANI's, von S. 240[b]—245[a] in drei Spalten, von denen die erste das italienische Wort in lateinischer, die zweite dasselbe in georgischer Schrift, die dritte das entsprechende georgische Wort enthält; es bricht im Buchstaben *F* ab mit: ‚felice femina | ფელიჩე ფამინა | ეწერ იფხლი'. Es ist botanischen Inhalts, mit vereinzelten medicinischen Ausdrücken. Ein ganz ähnliches, aber vollständiges Wörterbuch findet sich unmittelbar vor dem ORBELIANI's S. 14[a]—29[b]; es gibt die italienischen Wörter nur in georgischer Schrift. Die Beziehung zwischen diesen beiden Wörterbüchern habe ich nicht näher untersucht; eine grosse Vertrautheit mit dem Italienischen (das hier ლათინური genannt wird) verräth sich in ihnen nicht, vgl. z. B. *edera armoria*[1] = *edera arborea*[2], *edlioteopo*[2], *ewpatoria*[1] = *eapatorio*[2], *enduvia*[2]. Das erste, d. h. letztgenannte dieser Wörterbücher scheint von derselben Hand herzurühren, wie das den Anfang des ganzen Bandes bildende botanisch-zoologische in russischer, georgischer und türkischer Sprache, nämlich von der des Prinzen IOANE (Sohn des letzten georgischen Königs, GIORGI's XIII.), welcher sich angelegentlich mit den Naturwissenschaften beschäftigte und auch ein grosses lexikographisches Werk hinterlassen hat (nach TSAGARELI, *Свѣдѣнія* I, I, S. X russisch-georgisch in 6 Theilen, nach ebend., III, 207 georgisch-russisch in 7 Theilen; ich vermuthe, es handelt sich um ein und dasselbe). TŠUBINOW benutzte zu seinem Wörterbuch von 1840, wie er in der Vorrede sagt, ‚un travail manuscrit déposé par le tzarévitch Ioané sur les marges d'une édition italienne de Dioscore'; diese Arbeit wurde von BROSSET abgeschrieben (s. *Bibliographie,* Sp. 149[a]) und befindet sich jetzt im Asiatischen Museum B 40/113 h. In welcher nähern Verwandtschaft sie zu den Wörterbüchern des Sammelbandes steht, vermag ich nicht zu sagen. Im Hinblick auf den Punkt, von dem ich ausgegangen bin, würde mich ein anderes botanisch-zoologisches Wörterbuch mehr interessiren, das TŠUBINOW ebenfalls unter seinen Quellen nennt, das vom ‚P. PHILIPPE,

prêtre catholique qui a vécu longtemps en Géorgie, où il pratiquait la médecine'. Es ist dies gewiss der 19[te] Präfect P. FILIPPO DA FORANO, von dem als einem Zeitgenossen ROTTIERS im *Journ. asiat.* XI (1827), S. 297 f. mit höchstem Lobe spricht. Wo diese Arbeit hingekommen ist, habe ich nicht ermittelt; auch in dem Verzeichniss der citirten Bücher, welches dem Wörterbuche TŠUBINOW's von 1887 vorausgeht, wird sie ohne weitere Angabe genannt. Aus jenen ital.-georgischen Wörterbüchern hätte sowohl ERISTHAWI sein naturhistorisches als auch TŠUBINOW sein grosses Wörterbuch mehrfach bereichern können; so gewähren sie z. B. für das ja auch bei P. BERNARDO durch ein besonderes Wort vertretene ‚Koloquinthe' das sonst nicht verzeichnete ბამიანზარ oder მ.

Hiermit schliesse ich, wenigstens vorläufig, meine Nachrichten über die georgischen Studien der Kapuziner. Sollten sich diese selbst als für die Sprachforschung entbehrlich herausstellen, so haben sie doch verdient, ans Licht gezogen zu werden. Die katholischen Missionäre der früheren Jahrhunderte, und unter ihnen auch die Kapuziner, haben uns viele grammatische und lexikalische Arbeiten über die Sprachen fremder Welttheile hinterlassen; wenn nur manche davon auch heute für uns einen besonderen Werth besitzen, so liegt das lediglich an äusseren Umständen; wir müssen jenen Missionären insgesammt ein dankbares Gedächtniss bewahren.

Anzeigen.

W. Caland, *The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, Hiraṇyakeśin, Gautama*, edited with critical notes and index of words by —. Leipzig, 1896 (= *Abh. f. d. Kunde d. Morgenl.*, Bd. x, Nr. 3), pp. xxiv, 132.

Die vorliegende Publication bildet eine wichtige Ergänzung zu den von demselben Gelehrten kürzlich veröffentlichten ‚Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuchen', da bis jetzt nur weniges von dem handschriftlich vorhandenen reichen Material über indischen Todtenkult herausgegeben worden ist. Die drei hier edirten Texte, von denen die beiden ersten der Taittirīya-Śākhā, der letzte den Rāṇāyanīyas, einer Schule des Sāmaveda, angehört, sind von ziemlich ungleichem Werthe, und es ist zu bedauern, dass dem Verfasser für das Gautamasūtra eine zweite Handschrift erst zukam, als sein Text, den er noch dazu erst aus einem einzigen Commentar-MS. herauszulösen hatte, schon gedruckt war. Andererseits lag ihm für das erste Sūtra kein Commentar vor, und dieser Umstand war wohl mitbestimmend bei seinem Entschlusse, nur den ersten Praśna desselben zu publiciren. Bezüglich der doppelten Eintheilung desselben in Adhyāyas und Kaṇḍikās (p. ix) möchte ich darauf aufmerksam machen, dass der erste, zweite und vierte mit denselben Worten: *yac cātra striya āhus tat kurvanti* schliesst, wonach man auf den Gedanken geräth, dass der dritte mit dem vierten ursprünglich zusammengehörte.

Am besten ist das zweite Stück, das Hiraṇyakeśisūtra erhalten, und es wäre zu wünschen, dass der Verfasser bald in den Stand gesetzt würde, das damit eng zusammenhängende Sūtra des Āpastamba sammt dem Commentar des Gopālayajvan zu ediren, da solche Texte ohne die Hilfe der einheimischen Erklärung nur allzuoft dunkel bleiben. Der Verfasser stellt selbst in der Vorrede aus dem ersten und zweiten Stück eine Reihe von schwierigen oder ganz unbekannten Termini zusammen,[1] und ich möchte mir zu dem Worte *nirmāra* (p. xi) die Vermuthung hinzuzufügen erlauben, dass es mit dem neupersischen *bīmār*, krank, wurzelverwandt sei (vgl. zu dem letzteren Fr. Müller, *WZKM.* vii, 370). Mit der (p. 54) allerdings nur als Vermuthung aufgestellten Erklärung ,Yama bereitet den aus seinem Reiche nach dieser Welt Zurückkehrenden einen Weg', kann ich mich nicht einverstanden erklären, da, wenigstens so weit ich sehe, eine solche Idee dem Charakter Yama's durchaus widerstreitet. Ich glaube, dass entschieden mit Baudhāyana *na chinatti* zu lesen ist und dass der letzte Halbvers nur eine negative Wiederholung des vorangehenden vorstellt: ,Yama verlegt den Weg nicht'.

Schliesslich noch eine orthographische Bemerkung. Der Verfasser schreibt immer einfaches छ. Nun ist es allerdings wahrscheinlich, dass dieses Zeichen in dem linken, oberen Kreise das alte *c*, in den beiden anderen das alte *ch* repräsentirt (s. meine Bemerkungen in den *Sitzungsber. der Wiener Akademie* cxxxii, xi, p. 2), also eigentlich ein zusammengesetztes Zeichen ist, ich möchte jedoch schon aus dem Grunde die von der gewöhnlichen Orthographie uns zur Verfügung gestellten Zeichen छ und च्छ beibehalten, da wir dadurch in den Stand gesetzt werden, die einfache Aspirata von der Gruppe Tenuis + Aspirata zu unterscheiden.

Wir hoffen und wünschen, dass der Verfasser uns bald wieder mit einer ähnlichen, ebenso sauber ausgeführten Edition sammt Commentar und Uebersetzung erfreuen möge.

Graz. J. Kirste.

[1] Warum ist die erste Liste nicht alphabetisch? Wäre es nicht besser gewesen, beide Listen mit dem Wortindex zu vereinigen und die neuen Wörter kenntlich zu machen?

Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց հրատարակեալ ի Մխիթարեան միաբանութենէ. Հատոր Ա. Աւստրիա. գիրք Բ. ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա. — *Haupt-Katalog der armenischen Handschriften,* herausgegeben von der Wiener Mechitharisten-Congregation. Band I. *Die armenischen Handschriften in Oesterreich.* Zweites Buch. *Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien.* — Mit dem Special-Titel: Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա կազմեց Հ. Յակովբոս Վ. Տաշեան Մխիթ. ուխտէն. — Տպագրեալ նպաստիւ կայսրկն. ճեմարանի գիտութեանց ի Վիեննա. 1895. Մխիթարեան տպարան. — *Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien,* von P. Jacobus Dr. Dashian, Mitglied der Mechitharisten-Congregation. Gedruckt mit Unterstützung der kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien 1895. Mechitharisten-Buchdruckerei. — Gr. 4°. XVII, 277 (deutscher Text), կզ, 1163 (armenischer Text) doppelt-gespaltene S. und sieben Tafeln.

Dieses monumentale Werk, welches der Wiener Mechitharisten-Congregation und speciell ihrem gelehrten Mitgliede P. J. Dashian zur höchsten Ehre gereicht, schliesst sich an die von mir im VI. Bande, S. 177 angezeigte Publication an. Sie ist ein glänzendes Zeugniss des wissenschaftlichen Sinnes und der auf der Höhe der modernen Wissenschaft stehenden Gelehrsamkeit jener Congregation, welche dem unvergleichlichen Mẹχithar, dem wahren ‚Tröster' seiner hart geprüften edlen Nation, ihre Entstehung verdankt. Die kaiserliche Akademie der Wissenschaften hat das herrliche Werk, dessen Glanz auch auf sie zurückstrahlt, unter ihren Schutz genommen, indem sie zu den bedeutenden Druckkosten einen Antheil beisteuerte.

Die Handschriften-Bibliothek der PP. Mechitharisten in Wien ist eine der reichsten Europas; sie nimmt nach der Bibliothek der PP. Mechitharisten auf St. Lazaro in Venedig den zweiten Rang ein (vgl. meine Abhandlung ‚Die armenischen Handschriften des Klosters

Arγni (Arghana)'. Wien 1896. S. 1, Note.[1] *Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissenschaften.* Band cxxxiv). Sie umfasst im Ganzen 571 (572) Handschriften. Darunter sind manche von bedeutendem Alter. Als die älteste ist wohl der Palimpsest des Agathangelos (Cod. 56 und vgl. Tafel iii) zu betrachten, die älteste und grösste armenische Palimpsest-Handschrift, 100 Pergament-Blätter aus dem ix. Jahrhundert, wenn nicht noch älter.

Ein Verzeichniss der Codices, nach dem Alter geordnet, findet sich ժբ—իզ des armenischen Theiles. Die älteste datirte Handschrift ist Cod. 280; sie stammt aus dem Jahre 1214. Dem Stoffe nach sind blos 31 Handschriften (nebst mehreren Bruchstücken) auf Pergament geschrieben; die übrigen sind durchgehends Papier-Handschriften. Dem Inhalte nach sind die meisten Handschriften theologischer Natur (Bibel-Uebersetzungen, Leben der Heiligen, theologische Tractate, Predigten u. s. w.). Für uns Europäer sind von besonderer Bedeutung die Schriften über Philosophie (դ, S. ծզ) und die Historiker (ը, S. ծե), eine reichhaltige und schöne Sammlung, die allein schon die Bibliothek der PP. Mechitharisten zu einer der ersten ihrer Art erhebt. Von ganz besonderem Werthe sind die dem Werke beigefügten sieben Tafeln, von denen Tafel i—iii Schriftproben (darunter Tafel iii eine Reproduction des berühmten Palimpsests des Agathangelos), Tafel iv eine Sammlung von Initialen, Tafel v—vi ausgewählte Miniatur-Malereien und Tafel vii Proben der Buchbinderkunst umfassen.

Hoffentlich werden die öffentlichen Bibliotheken nicht zögern, das schöne Werk sich anzuschaffen, schon deswegen, um der Mechitharisten-Congregation die Fortsetzung und angemessene Ausstattung der von ihr ins Leben gerufenen grossen Publication zu ermöglichen.

Friedrich Müller.

---

[1] Damals als Herr Dr. Kalemkiar mich über die Zahl aller vorhandenen armenischen Handschriften belehrte, bestand die Sammlung der PP. Mechitharisten in Wien aus ungefähr 500 Manuscripten. Während des Druckes des vorliegenden Werkes ist eine Menge neuer Acquisitionen hinzugekommen (vgl. S. xi).

J. B. CHABOT, *Histoire de Jésus-Sabran* écrite par Jésus-yab d'Adiabène publiée d'après le ms. syr. CLXI de la Bibliothèque Vaticane, par —. (*Nouv. arch. des missions scientifiques* VII, 485—584. 8°. Paris 1877.)

Der überaus fleissige CHABOT hat sich durch diese Ausgabe ein neues Verdienst um die syrische Litteratur erworben. Wir erhalten hier die sehr ausführliche Biographie des im 20. Jahre Chosrau's II. = 619/20 [1] hingerichteten Märtyrers Išō'sabhran von seinem jüngeren Zeitgenossen Išō'jabh. Die Erzählung selbst giebt gar keine Jahreszahl; vielleicht enthielt aber der leider fehlende Schluss eine solche. Das Todesjahr erfahren wir jedoch durch das gleichfalls von CHABOT herausgegebene Werk des Išō'dnaḥ.[2] Meine Hoffnung, dass vielleicht die von ihm citierten Stellen des nestorianischen Lectionariums im Brit. Mus.[3] ein genaues Datum bieten würden, ist getäuscht worden, denn die betreffenden Worte, die mir BUDGE freundlichst abgeschrieben hat, ergeben gar nichts Positives über den Märtyrer. Und da sein und seiner Gefährten Gedächtniss an zwei Tagen (dem 3. Freitag nach Epiphanias und dem 5. Freitag nach Kreuzeserfindung) gefeiert wird, so lässt sich daraus, so viel ich sehe, auch nicht einmal der Todestag bestimmen. Wie CHABOT darlegt, hat der Verfasser, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts nestorianischer Patriarch wurde, dies Heiligenleben geschrieben, als er noch Metropolit von Arbela war.

Išō'jabh will in diesem Werke als Schriftsteller glänzen. Sein Stil ist sehr gewandt, aber manchmal etwas gesucht und immer sehr wortreich. Jedenfalls gehört er zu den besten syrischen Stilisten. CHABOT ist grade durch die Eleganz der Sprache zur Herausgabe veranlasst worden, während ich gestehn muss, dass es mir lieber gewesen wäre, der Verfasser hätte sich auf den zehnten Theil des

---

[1] Nicht 620/21, wie CHABOT rechnet, obgleich er das erste Jahr des Königs richtig als 590/91 ansetzt.

[2] *Le livre de la chasteté* (Rome 1896), nr. 60.

[3] WRIGHT, *Catal.* 183ᵃ. 186ᵇ.

Umfangs beschränkt; er hätte dabei immer noch mehr Thatsachen geben können. Die Phrasen der Einleitung wirkten auf mich sogar ein wenig abschreckend; aber dann wird die Erzählung viel geniessbarer. Schon Mārūthā hat ja den Syrern des Perserreichs durch seine erbaulichen Einleitungen zu den alten Märtyreracten ein gut gemeintes, aber unserm Geschmack weniger angemessnes Muster gegeben.

Der Heilige, dem die Schrift gilt, war persischer Herkunft und lebte vor seiner Bekehrung von der persischen Religion zur christlichen in einem Dorfe Adiabene's. Durch diesen Religionswechsel war er nach dem Reichsgesetz der Todesstrafe verfallen. Er wurde auch ins Gefängniss geworfen, aber durch den Einfluss eines mächtigen Christen bald freigelassen. Allein später wieder gefangen genommen, brachte er 15 Jahre im Kerker der Districthauptstadt Arbela zu. Die Haft war im Ganzen sehr milde. So blieb er in beständigem Verkehr mit seinen Schülern und Verehrern, und die Entbehrungen des Gefängnisslebens konnten einem Manne, der in der strengsten Askese seine Lust fand, nicht hart ankommen. Der Ruf seiner Heiligkeit wuchs noch, als er einmal mehrere Monate lang weit strenger behandelt und krumm geschlossen war. Auch in dieser schrecklichen Zeit war aber der Zutritt zu ihm nicht Allen verboten. Das hing offenbar damit zusammen, dass nach alt orientalischer Art der Staat sich nicht um die Ernährung der Eingekerkerten kümmerte, sondern diese ihren Angehörigen und Freunden überliess. Wie es kam, dass Išōʿsabhran endlich doch zum Könige geführt und hingerichtet wurde, erfahren wir leider nicht. Vielleicht war ein allgemeines Edict gegen die von dem väterlichen Glauben Abtrünnigen erlassen worden. Das würde gut zu dem passen, was wir von König Chosrau ii. wissen, der damals das Vollgefühl der durch seine Heere über die Römer gewonnenen Siege genossen haben muss. Vielleicht hatte aber Išōʿsabhran sein gewaltsames Ende selbst durch herausfordernden Trotz herbeigerufen; die Erzählung lässt ihn ja auch sonst gegen die königlichen Beamten maasslos heftig auftreten. Ein grosser Geist war der Heilige sicher nicht. Dass er

ganz ungelehrt war, giebt auch der Bericht zu. Recht naiv erzählt er, wie ein Mann Namens Šābōr, ein ganzer oder halber Monophysit, den Išōʿsabhran von der Rechtgläubigkeit seiner Lehre überzeugen will, dieser sich aber von einem besser unterrichteten Schüler einfach sagen lässt, jene Lehre sei ketzerisch, und dann entsetzt, jede Verbindung mit Šābōr und seinen Anhängern abbricht. Noch längere Zeit nach seiner Taufe, bei der er eben den Namen Išōʿsabhran ‚Jesus ist unsere Hoffnung' annahm, wusste er nichts weiter von der heil. Schrift als das Vaterunser. Erst später lernte er die Psalmen auswendig. Lesen und Schreiben hat er wohl nie gelernt. Die mangelhafte Kenntniss ersetzte er aber durch den Fanatismus des Asketen und Märtyrers. Natürlich lässt die Erzählung ihn auch Wunder thun, doch hält sie sich dabei in leidlich bescheidenen Gränzen. Die Geschichte, wie ein besonders böser Verfolger oder Beleidiger des Heiligen dafür sofort an seinem Leibe schwer gestraft wird, sich nun demüthig an ihn wendet und durch ihn Genesung erlangt, kommt dreimal vor!

Für die Denk- und Lebensweise der Nestorianer ist die Schrift lehrreich. Aber auch über die Verhältnisse des persischen Reiches erfahren wir durch sie allerlei. Die Stellung des Radh, der den Bezirk regiert, wird uns hier wieder deutlich gemacht. Der ܦܪܝܣܛܩܐ (np. فِرِشْتَه) ‚Bote' erscheint mehrmals als ein Beamter, der königliche Aufträge überbringt.[1] Als Elite der Reiterei kommen die ‚Todesmuthigen', wörtlich ‚Seelehingebenden', *gjānavaspār*[2] vor (555, 11). — Der fehlende Schluss enthielt vermuthlich Näheres über das persische Verfahren bei der Kreuzigung. Doch weist die Stelle 568, 15 deutlich darauf hin, dass der Verurtheilte an den Pfahl gebunden und dann mit Pfeilen erschossen wurde. Die schauderhafte römische Kreuzigung kommt hier nicht in Frage.

---

[1] Ganz ähnlich im Talmud; s. LEVY s. v. פריסתקא.

[2] ܓܝܢܐܘܣܦܪ. Da ܓܝ sonst nie für persisches ج steht, so ist hier wohl die auch im Kurdischen (und Neusyrischen) verbreitete Form *gjān*, *gān* statt جان anzunehmen. So liesse sich ja auch die Phl.-Form *gānavaspār* aussprechen. Im Schāhnāme, MOHL 7, 388, 398 noch جانوسپار *ǧānavsipār* (so da auch die alte Petersburger Handschrift; Macan 2042, 2 hat das gewöhnliche جانسپار).

Aus der Polemik gegen den Parsismus 553 ff. erfahren wir nichts Neues. Wichtig ist aber die Bemerkung S. 525, der Heilige habe, als er noch dem persischen Glauben angehörte, die Formeln[1] des Magierthums bloss auswendig gewusst, ‚denn die schlimme Lehre des Zardušt ܙܪܕܘܫܬ wird nicht mit Buchstaben ܐܬܘܬܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬܐ geschrieben‘. Also waren die heil. Schriften der Zoroastrier wenigstens in jenen Ländern so selten, dass selbst ein gut unterrichteter Mann wie unser Verfasser gar nichts von ihnen gehört hatte. Die meisten persischen Priester waren vielleicht ganz illitterat und wussten nur Einiges daraus ohne Verständniss herzuleiern, ähnlich wie es mit den meisten christlichen Priestern im Orient stand.

Allem Anscheine nach war der Heilige sowohl der persischen wie der syrischen Sprache kundig. An drei Stellen wird ausdrücklich erwähnt, dass er mit einem Perser oder ein solcher mit ihm persisch sprach (531, 4 v. u., 537, 8 v. u., 543, 9 v. u.).

Die einflussreiche Stellung des christlichen Steuerpächters Jezdīn[2] wird auch durch diese Schrift bestätigt, s. S. 520 und 582, 7.

Von neuen persischen Personennamen finden wir hier ܡܗܢܘܫ *Māhanōš,* wie Išō'sabhran vor seiner Bekehrung hiess, vgl. *Mihranōš* (Justi 206), *Ādharanōš* (Justi 17); *Tīrgušnasp* ܛܝܪܓܘܫܢܣܦ 511, 18, vgl. *Māhgušnasp* u. s. w.; *Mihrchʷāst* ܡܗܪܚܘܐܣܬ 569, 5. 570, 3, vgl. مهرخواستى Justi 205 und *Jaz(d)chʷāst ZDMG.* 43, 406, 15.[3] Dass in dem Namen des Ortes ܒܝܬ ܚܘܕܝܕܐ با خُدَيْدا ein persischer Personenname stecke, hat schon Hoffmann, *Pers. Märtyrer,* 178 vermuthet. Hier erhalten wir die ursprüngliche Form ܒܝܬ ܚܘܕܝܕ 578 und damit den bekannten Namen *Chodhāidādh* (Justi 177).

Für das syrische Wörterbuch ist der Ertrag nur gering. Die Nebenform ܕܘܩܐ = ܕܩܐ ‚trockenes Gemüse‘, die bis jetzt nur aus den Glossaren bekannt war, findet sich 527, 18. ܙܟܠܐ, bei Thomas von

---

[1] Eigentlich ‚das Gemurmel‘ *reṭnā.* Diese Bezeichnung der leise gesprochenen Gebetsformeln der Mazdajasnier kommt auch bei andren Syrern vor. Arabisch زَمْزَمة.

[2] S. meine Tabari-Uebers. 383 f. und verschiedne Stellen in Guidi's Chronik.

[3] So der Name des Ortes zwischen Ispahān und Šīrāz.

Marga (BUDGE) 229, 18 ‚Leine für einen Hund', ist 543, 4 v. u. der Strick, an dem das Pferd angebunden ist. — ܛܗܪ̈ܘܬܐ als Plural von ܛܗܪܐ ‚Mittag' 522, 12 kommt auch Bedjan 2, 533, 15 vor. Der weibliche Gebrauch von ܨܘܪ̈ܒܐ ‚Zeugstücke, Lappen' 527, 16 zeigt deutlich, dass der Singular ܨܘܪܒܬܐ ist, und dass wir keinen Grund haben, einen Sg. ܨܘܪܒܐ anzunehmen. Werthvoll ist natürlich die Schrift als Muster guter Syntax.

CHABOT konnte zwar nur eine Handschrift benutzen, und es findet sich auch schwerlich noch ein zweites Exemplar dieses Werkes, aber die Handschrift ist so vortrefflich, dass ihr blosser Abdruck einen sehr guten Text ergiebt. Einige Druck- oder Schreibfehler wie ܢ̈ܩܦܐ für ܢ̈ܩܦܬܐ 542, 3; ܠܬܐܡܗ für ܠܨܐܡܗ 545, 16; ܐܡܪ für ܠܐܡܪ 558 ult.; ܕܟܐܠ für ܕܐܟܠ 569, 18 verbessert jeder Leser leicht. 554, 15 kann ܡܟܠܪ nicht richtig sein; man erwartet ܡܠܟܡܪ. 555, 11 f. ist mir unverständlich; vielleicht ist da etwas ausgefallen. 561, 5 v. u. möchte ich für das jedenfalls unrichtige ܒܡܣܡܟܢܝܢ lesen ܒܡܫܟܢܝܢ. 571, 21 vielleicht ܡܕܡܚܡܢܘܬܐ für ܡܚܡܢܘܬܐ. 582, 6 wohl ܦܩܘܣܝܢ für ܡܩܘܣܝܢ. 583, 13 ܐܢܐ ܘܐܦܠܐ ܒܗܘܢ ܒ' für ܐܢܐ ܘܐܦ ܒܗܘܢ ܒ'. Eb. 5 v. u. ist ܐܠܨܘܬܐ wohl in ܐܠ̈ܨܬܐ *(ālṣāthā)* zu verbessern. Die Pluralpuncte fehlen auch sonst hie und da. Interessanter ist, dass der Schreiber sich durch den Auslaut zweimal hat verleiten lassen, einen Singularis mit ihnen zu versehen, nämlich 542, 14 ܡܟ̈ܗܢ *mchān* (Part. pass. Afel) und ܣܘ̈ܪܐ Σεουηρε 571 17, das uns zeigt, dass der Schreiber (im 8. Jahrhundert) solche Vocativformen noch richtig mit *e* sprach, nicht, wie die späteren Nestorianer, mit *ā*.

Ich erwähne noch, dass die, allerdings spärliche, Punctation durchweg richtig ist, und mache besonders auf die vorzügliche Wiedergabe der persischen Eigennamen und Appellativa aufmerksam. Schade, dass davon nicht mehr vorkommen!

Die in der Ausgabe angewandte Druckschrift, ein schlankes Estrangelo, macht sich sehr hübsch. Nur ist zu bemerken, dass manchmal der lange Schaft eines Buchstaben wie ܠ abgebrochen ist.

CHABOT hat sehr recht daran gethan, die Biographie nicht zu übersetzen, sondern nur eine genaue Uebersicht des Inhaltes zu

geben. Der Wortlaut hat nur für den Orientalisten Interesse; einer vollständigen Uebersetzung würden Wenige Geschmack abgewinnen. Was für den, der sich nicht eingehend mit dieser Litteratur beschäftigt, in dem Werke des Išōʿjabh wissenswerth ist, das erfährt er so ziemlich alles aus jener Uebersicht und dem, was die Einleitung Chabot's sonst enthält.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Joseph Dahlmann S. J., *Nirvâṇa. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.* Berlin 1896. Verlag von Felix L. Dames.

Der Verfasser, dessen hervorragende Arbeit über das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch wir Bd. x, Heft 1 dieser *Zeitschr.* bereits besprochen haben, bietet in dem vorliegenden Buche einen überaus werthvollen Beitrag zur Geschichte der indischen Philosophie und Religion, der aus jener grösseren Arbeit gewissermassen hervorgewachsen ist.

Wenn ein neuer, unsere bisherigen literarhistorischen Anschauungen geradezu umwälzender Gedanke in überzeugender Weise dargelegt und durchgeführt worden ist, dann ergeben sich aus demselben eine Fülle von Consequenzen, welche im ersten Augenblicke sich gar nicht alle übersehen lassen. Je nachdem nun diese Consequenzen sich zu den sonst bekannten Thatsachen verhalten, je nachdem sie bisher Dunkles, Räthselhaftes, Widersprechendes aufhellen oder aber neue Räthsel, Dunkelheiten, Widersprüche schaffen, wird jener neue Gedanke sich als fruchtbar oder unfruchtbar, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich erweisen. Das eben erschienene Buch Dahlmann's zeugt in überraschender Weise für die Fruchtbarkeit der neuen, durch Bühler und Dahlmann gewonnenen chronologischen Fixirung des Mahâbhârata als episch-didaktischen Werkes und ist in hohem Grade geeignet, uns die Richtigkeit jener Ansicht noch um ein Bedeutendes wahrscheinlicher zu machen.

Der Begriff des Nirvâṇa spielt im Buddhismus bekanntlich eine hervorragende, eine cardinale Rolle. Nirvâṇa ist das hohe Ziel, nach dem hin alles Streben des buddhistischen Frommen gerichtet

sein soll, — in ihm liegt die endgiltige Erlösung. Es ist darum verständlich, dass sich die Forschung mit diesem Begriffe viel befasst hat; merkwürdig aber ist der Widerstreit der Meinungen, der sich in dieser Frage geltend macht, so lange die europäische Wissenschaft sich überhaupt mit dem Buddhismus beschäftigt. Während die Einen der Ansicht sind, Nirvâṇa bedeute die völlige Vernichtung aller Existenz, behaupten die Anderen, es sei darunter ein Zustand der Seligkeit verstanden, in welchem nur alles Leid unbedingt vernichtet sei. Auf beiden Seiten stehen hervorragende Forscher, beide Theile können sich auf Worte der ältesten buddhistischen Schriften berufen. Wenn OLDENBERG den Nachweis lieferte, dass Buddha selbst sich direct weigerte, Näheres über das Wesen des Nirvâṇa auszusagen (ob es Sein oder Nichtsein etc.), dass die älteste buddhistische Kirche apodiktische Behauptungen über diese Frage nach der einen oder der anderen Seite hin geradezu als Ketzerei verwarf, so konnte das doch diejenigen nicht befriedigen, welche nach einer tieferen Erkenntniss der buddhistischen Lehrbegriffe verlangten. Sollte jener wichtigste aller Begriffe denn thatsächlich im Dunkeln liegen bleiben?

Die Differenz der Meinungen ist tief begründet. Sie beruht, wie schon CHILDERS hervorgehoben hat, auf dem Umstande, dass die buddhistischen kanonischen Texte selbst eine doppelte Reihe von Ausdrücken bieten. Während die einen uns Nirvâṇa als unbedingte Vernichtung schildern, führen es uns die anderen als ewig dauernde Glückseligkeit, als ‚Stätte der Unsterblichkeit‘, als ‚rettende Insel‘, ‚höchste Wonne‘, ‚beglückende Ruhe‘, ‚Ort unsterblichen Glückes‘ u. dgl. m. vor. Und so widersprechende Charakteristik begegnet uns nicht etwa zu verschiedener Zeit, in verschiedenen Werken, sondern in denselben alten kanonischen Büchern, oft gleichsam in ein und demselben Athemzuge ausgesprochen. Der Versuch, solchen Widerspruch zu lösen, ist bisher nicht gelungen, auch CHILDERS nicht, so fein und geistreich sein Vorgehen dabei auch ist. Blos vom Standpunkte des Buddhismus aus betrachtet bleibt der Nirvâṇa-Begriff unklar und zweideutig, man mag ihn drehen und wenden, wie man will. Man gewinnt den Eindruck, als operire der

buddhistische Metaphysiker hier (wie übrigens auch sonst noch, in der sogenannten Causalitätsreihe) mit einem Begriffe, den er anderswoher übernommen, den er so gut es gehen will für sein System zurecht macht, ohne dass er doch recht hinein passen will. In überraschender, nach meinem Urtheil durchaus überzeugender Weise zeigt uns nun DAHLMANN, dass der bisher durchaus ungelöste und scheinbar unlösbare Widerspruch im buddhistischen Nirvâṇa-Begriffe nur dann verstanden werden kann, wenn man diesen Begriff in ein älteres brahmanisches philosophisches System zurück verfolgt, in welchem derselbe seine durchaus richtige Stelle hatte, frei von jenen Widersprüchen, die ihm erst anhaften, nachdem er in ein System herübergenommen worden, wo die Voraussetzungen fehlen, welche die Doppelheit seines Wesens von Hause aus durchaus berechtigt und widerspruchslos erscheinen lassen.

Im Mittelpunkte der altbrahmanischen Philosophie stand das Brahman (Âtman, Purusha), das absolute, qualitätlose göttliche Sein, im Gegensatz zum individuellen empirischen Sein, das mit den verschiedenen Qualitäten behaftet ist. Das erstere ist das orthodoxbrahmanische Ideal der Glückseligkeit. Dies qualitätlose Brahman wird aber nur erreicht, wenn zuvor durch die richtige Erkenntniss das empirische Sein, die individuelle empirische Seele total vernichtet ist. Nur um so herrlicher strahlt dann jenes göttliche Sein auf, das vorher verdeckt und verdunkelt war, gleich dem Krystall, den man mit Farbe bemalt hat. Die erlösende Erkenntniss besteht aber darin, dass man sein wahres ‚Selbst' als verschieden von der dem Wechsel und Wandel unterworfenen empirischen Seele, als identisch mit dem ewigen wahren Sein, dem Brahman, erkennt. Hier also wird Vernichtung des Seins, der Seele angestrebt, und doch bleibt das wahre Sein, die Stätte ewiger Glückseligkeit, davon unberührt. Das empirische Sein soll verwehen, verlöschen, das ewige wahre Sein aber glänzt nach einem oft gebrauchten Bilde wie die Lampe an windstillem Ort. Der Buddhismus nur leugnet jenes ewige, wahre, unveränderliche Sein. Er kennt nur Werden und Vergehen. ‚Die Seele existirt nicht als eine in sich selbst geschlossene,

in ihrer Innerlichkeit sich behauptende Substanz, sondern allein als ein Compositum von mannigfaltig sich verschlingenden Processen des Entstehens und Vergehens‘ (p. 14). Wenn es mit diesen ein Ende hat, dann sollte darum consequenterweise totale Vernichtung eintreten. In diesem Sinne lautet auch die eine Reihe von Prädicaten des Nirvâṇa; aber die andere, die von Unsterblichkeit und ewiger Glückseligkeit redet, stimmt nicht dazu. Sie begreift sich nur dann, wenn man das buddhistische Nirvâṇa als Abkömmling eines älteren Brahmanirvâṇa erkennt. Beim Brahmanirvâṇa, dem Verlöschen in Brahman, hat Beides statt: Vernichtung und ewige Glückseligkeit, — und Beides war consequent und gut begründet. Im Buddhismus aber ist dem Nirvâṇa der Boden, die Berechtigung für jene Doppelheit des Wesens entzogen; und doch hält er fest an den das alte Glückseligkeitsideal verherrlichenden Ausdrücken. Das buddhistische Nirvâṇa ist eben ein Torso, das Bruchstück eines fremden Systems (p. 23). Es ist ein blosser Nothbehelf, wenn Buddha selbst alles weitere Forschen und Fragen über diesen Punkt zurückweist. Seinem praktischen Zweck genügte es zwar, den sicheren Weg aus dem Labyrinth des Leidens zu weisen, und dass er an jenen positiven Glückseligkeitsbestimmungen des Nirvâṇa festhielt, war gewiss sehr wesentlich bei der mächtigen Ausbreitung seiner Lehre, denn schwerlich hätten sich wohl so viele Völker für die bedingungslose totale Vernichtung als Ideal begeistern können; die Metaphysik des Buddhismus aber musste unheilbar an der Verworrenheit der grundlegenden Begriffe kranken.

Welches brahmanische System aber war es, dem sich Buddha anschloss, mit dessen Erbe er operirte? Eine alte Tradition bezeichnet ihn als Schüler der Sâṃkhya-Philosophie. Die Richtigkeit dieser Tradition ist allerdings von Männern wie M. MÜLLER und OLDENBERG angezweifelt worden, indessen darf sie seit JACOBI's[1] Untersuchung über diese Frage als erwiesen gelten. Die Frage ist nun die, ob das Sâṃkhya-System, welchem Buddha sich anschloss, identisch war

[1] *Gött. Gel. Anz.* 1896, p. 1 f. ‚Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṃkhya-Yoga‘.

mit der klassischen Sâṃkhya-Lehre, wie sie uns aus den verhältnissmässig doch sehr späten Quellen der Sâṃkhya-Sûtras und der Kârikâ bekannt ist; ob es nicht vielmehr eine andere, ältere Phase dieser Philosophie war. Hier ist ein Zweifel wohl berechtigt, und schon JACOBI sprach sich dahin aus, dass der Buddhismus aus einem älteren Sâṃkhya hervorgegangen sein dürfte. Die hervorragende Bedeutung des DAHLMANN'schen Buches für die Geschichte der indischen Philosophie liegt nun vor Allem darin, dass es ihm gelungen ist, eine solche ältere Phase des Sâṃkhya-Systems in überzeugender Weise nachgewiesen und näher bestimmt zu haben. Die Quellen und Urkunden dieses älteren Sâṃkhya (resp. Sâṃkhya-Yoga) liegen uns in mehreren der älteren Upanishaden (Kaṭha, Çvetâçvatara, Mâitrâyaṇa, Muṇḍaka) und in dem grossen Epos (namentlich in Buch XII und in der Bhagavadgîtâ, aber auch sonst) vor. Man hat die Sâṃkhya-Yoga-Lehre des letzteren bisher als ein jüngeres eklektisches System auffassen wollen, ein System, das durch Zusammenschweissen des atheistischen klassischen Sâṃkhya und des theistischen Yoga, resp. des Sâṃkhya und des Vedânta entstanden sei. Auch von der Çvetâçvatara-Upanishad ist Aehnliches wiederholt behauptet worden.[1] Dass diese Auffassung unrichtig ist, dass wir es hier vielmehr mit einer älteren Phase der Philosophie, dem älteren, noch entschieden theistischen Sâṃkhya zu thun haben, der sich als eine ânvîkshikî Brahmavidyâ, eine auf logischer Untersuchung, auf Erforschung der Principien sich aufbauende Kunde vom Brahman charakterisiren lässt, aus welcher einerseits das spätere Sâṃkhya-System, andererseits der klassische Vedânta hervorgegangen, das zeigt uns DAHLMANN in glänzender, überzeugender Weise; und eben dieses System gibt sich drittens als Vorläufer des Buddhismus deutlich zu erkennen, ihm entstammt auch der buddhistische Nirvâṇa-Begriff, der hier als Brahmanirvâṇa seine durchaus klare und unzweideutige cardinale

[1] So sagt GARBE in seinem vorzüglichen Werke über die Sâṃkhya-Philosophie, p. 9 von der Çvetâçvatara-Up. und der Bhagavadgîtâ: ‚Beide Werke suchen bekanntermassen verschiedene Philosopheme miteinander auszusöhnen, vor allen Dingen das Sâṃkhya mit dem Vedânta.'

Stellung hat. Wie wichtig zu diesem Nachweis die vorher erreichte chronologische Fixirung des Mhbh. sein musste, der zufolge die philosophischen Ideen des grossen Epos zu Buddha's Zeit und vor Buddha verbreitet gewesen sein müssen, das brauche ich kaum besonders hervor zu heben. Dass nun aber das philosophische System des Mhbh. als die vorausgesetzte und vorauszusetzende ältere Sâṃkhya-Lehre sich wirklich in durchaus passender, folgerichtiger Weise zwischen die älteren Upanishaden einerseits, den Buddhismus, die klassische Sâṃkhya- und Vedânta-Philosophie andererseits einfügt und nunmehr eine ungebrochene Linie in der Entwicklung der philosophischen Ideen des alten Indien sich erkennen lässt, das ist wiederum eine nicht unbedeutende Bekräftigung der Richtigkeit jener neugewonnenen chronologischen Fixirung. Jetzt erst entrollt sich uns ein klares Bild von der Entwickelung der altindischen Philosophie in der vorbuddhistischen Zeit. Hier in das Dunkel Licht gebracht zu haben, ist ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst des Verfassers der in Rede stehenden Arbeit.

Die ältesten Upanishaden (Bṛhadâraṇyaka und Châandogya) führen uns die Lehre vom Âtman-Brahman in begeisterten Worten, erhabenen Bildern vor; aber eine systematisch ausgebildete philosophische Wissenschaft ist noch nicht vorhanden. Eine solche lässt sich in den Lehren der darauf folgenden Upanishaden (Kaṭha, Çvetâçvatara, Mâitrâyaṇa, Muṇḍaka) bereits deutlich erkennen. Hier finden wir eine auf logische Untersuchungen, auf die Erforschung der Principien begründete systematische Wissenschaft vom Brahman (ânvîkshikî Brahmavidyâ), wenn es auch Mühe kostet, aus den zerstreuten Sätzen dieser Bücher das ganze System zusammenzusetzen. Dass sich hier Sâṃkhya-Lehren finden, ist schon oft ausgesprochen worden, aber es ist eben ein Sâṃkhya-System, das sich von dem späteren klassischen Sâṃkhya sehr wesentlich unterscheidet, wie schon die Charakteristik desselben als Brahmavidyâ hinlänglich andeutet. Die Principienlehre aber ist wesentlich dieselbe wie in dem späteren System. Nachdem die aus der Prakṛti (‚Natur‘) entwickelten 24 Principien, welche das empirische Sein constituiren, als nicht wahrhaft,

ewig und unveränderlich seiend erkannt sind, bleibt als einziges wahrhaftes Sein das 25. Princip, das Brahman, übrig. Wenn die Seele ihre Identität mit diesem erkannt hat, dann ist die Erlösung gefunden; das empirische Sein verlischt, verweht; das ewige Sein, Brahman, leuchtet gleich der Lampe an windlosem Ort. Dies System trägt den Namen Sâṃkhya, es ist die vorauszusetzende ältere Sâṃkhya-Lehre, die erste und älteste systematisch ausgebildete Philosophie Indiens. Die Sâṃkhya-Lehre des grossen Epos ist aber durchaus dieselbe, nur dass uns hier in breiter Ausführlichkeit und systematischer Vollständigkeit bis ins Detail hinein entwickelt wird, was aus jenen Upanishaden nur mit einiger Mühe sich construiren lässt. Wenn das grosse Epos uns Sâṃkhya und Yoga als eine Einheit, ein Untrennbares vorführt, so darf uns das nicht irre machen. Es handelt sich hier nicht um Verschmelzung zweier philosophischen Systeme. Sâṃkhya und Yoga haben dasselbe Ziel, denselben Inhalt, das Brahman. Es besteht nur ein Unterschied der Methode. Was der Sâṃkhyin auf dem Wege der logischen Untersuchung, der Principienlehre gewinnt — die Erkenntniss des Brahman —, dasselbe erreicht der Yogin durch Askese, unmittelbare Anschauung, Intuition. Systematische Philosophie ist hier nur die Sâṃkhya-Lehre. In dieser Philosophie nun spielt der Begriff des Nirvâṇa, des Brahmanirvâṇa, eine hervorragende, cardinale Rolle, ganz in dem oben angedeuteten Sinne. An diese alte Sâṃkhya-Lehre, damals die herrschende Philosophie Indiens, schloss sich Buddha an, ihr entnahm er den Begriff des Nirvâṇa, welches Wort in den klassischen Sâṃkhya-Sûtras überhaupt nicht vorkommt, auch in dem klassischen Vedânta nur einmal begegnet, als wäre es verfehmt. In Buddha's Lehre, in seiner Gemeinde hatte es inzwischen eine eminente praktische Bedeutung gewonnen, obwohl ihm der theoretische Boden durch Buddha selbst, durch sein Aufgeben des Brahman, entzogen worden war. Die Sâṃkhya-Lehre selbst aber nahm mit der Zeit einen immer mehr rationalistischen Charakter an und endigte ebenfalls mit dem Aufgeben des Brahman, indem sie nur noch Einzelseelen (Purusha) auf der einen Seite, die Natur (Prakṛti) auf der anderen Seite anerkannte.

Der klassische Vedânta aber, wohl als Reaction dagegen, griff zurück auf die alte Upanishaden-Lehre, in Name und Inhalt, hielt nicht nur am Brahman fest, sondern entwickelte eine streng monistische Lehre, in welcher die Prakṛti, das Naturprincip des alten Sâṃkhya, zur Mâyâ umgebildet erscheint, der täuschenden Zauberkraft, die aus dem Brahman hervorgehend ihm die gar nicht wirklich existirende Welt als real vorspiegelt. Während so die klassische Sâṃkhya-Philosophie den Namen und den Dualismus des alten Sâṃkhya erhalten hat, bewahrt der Vedânta den Kern des alten Systems, die Brahmavidyâ, und nennt sich nach den ältesten Urkunden desselben, den Upanishaden.

Diese von DAHLMANN angenommene Entstehung des klassischen Sâṃkhya und Vedânta aus dem älteren Sâṃkhya, der oben genannten Upanishaden und des grossen Epos hat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich; während die gegentheilige Ansicht, nach welcher in jenen Upanishaden und im Mahâbhârata eine Mischung der klassischen Sâṃkhya und Vedânta vorliegen soll, von inneren Gründen ganz abgesehen, schon darum im höchsten Grade unwahrscheinlich ist, weil sich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür beibringen lässt, dass die Systeme des klassischen Sâṃkhya und Vedânta älter oder auch nur ebenso alt seien wie das Epos oder gar die Upanishaden.

So hat sich für DAHLMANN das Problem des buddhistischen Nirvâṇa zu einem Problem der altindischen Philosophie und ihrer Geschichte erweitert. Durch seine Untersuchung ist nicht nur das grosse Räthsel jenes buddhistischen Cardinalbegriffes gelöst, sondern auch ein ganz unerwarteter Einblick in die Geschichte der indischen Philosophie gewonnen. Das philosophische System des Mahâbhârata hat seine angemessene Stelle gefunden und an dieser Stelle füllt es in für uns unschätzbarer Weise eine schmerzlich empfundene Lücke aus. Man sagt darum sicher nicht zu viel, wenn man DAHLMANN's Buch eine bahnbrechende Arbeit nennt, welche die Beachtung aller betheiligten Kreise im höchsten Masse verdient. Nur in flüchtigen Zügen habe ich hier den reichen Inhalt des Buches andeuten können, aber der Zweck dieser Zeilen ist ja erreicht, wenn sie zum Studium derselben Veranlassung geben.

L. v. SCHROEDER.

Kleine Mittheilungen.

Köktürkisches.[1] — Die folgenden Notizen — Beiträge zu einem durchgehenden Commentar zu den köktürkischen Inschriften — dürften für ein tieferes Verständniss dieser Texte von einigem Werth sein. In eckige Klammern setze ich die jeweiligen Verweisungen, wobei Thom. die *Inscriptions de l'Orkhon,* déchiffrées par Vilh. Thomsen, Radl. die *Alttürkischen Inschriften der Mongolei* von W. Radloff, *T'P.* meinen Aufsatz *Zu den Kök-Türk-Inschriften der Mongolei* (*T'oung Pao,* vol. vii, pp. 325—355) und Südseite die in der Anmerkung genannte Schrift bezeichnet.

urugsyrt [Radl. p. 225—26; *T'P.* p. 337]. — Die von Thomsen geforderte Bedeutung von *urug* findet sich in der uigurischen Legende des Ogus Khan (Radloff, *Kudatku Bilik,* p. 243, sub 37; 3 cf. auch p. 238, sub 22, 2 und 4). Auch im Tarantschi finde ich *uruk* in der Bedeutung ‚Nachkomme' bei Radloff, *Proben,* vi, p. 10 und 16. In

[1] Zu dieser Benennung vergl. das Vorwort zu meiner Schrift: *Ueber die köktürkische Inschrift auf der Südseite des Kül Tägin-Denkmals* (Leipzig, Harrassowitz, 1896). Donner nennt seinen vor einigen Wochen im *Journal de la Société Finno-Ougrienne,* vol. xiv, 1, erschienenen Aufsatz: *Sur l'origine de l'alphabet turc du Nord de l'Asie;* — auf p. 43 spricht Donner von dem *turc du Nord près de l'Jénisseï et de l'Orkhon.* Man wird wohl zugeben, dass diese Benennung nicht sehr bequem ist. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass einer der Söhne des Ogus Khan den Namen Kök (*Kök at*) führte (vergl. die Legende bei Radloff, *Kudatku Bilik,* 1891, p. 235, l. 4).

Proben, III, p. 123 übersetzt RADLOFF selbst das kirgisische *urū* durch ‚Stammgenossen'. Ich habe schon *T'P.* l. c. auf das mongolische *uruk* hingewiesen; hier einige Stellen, an denen das Wort vorkommt: Sanang Setsen (ed. SCHMIDT), p. 10: *Enetkek ulus-tur khad-un uruk delgereksen* = ‚die Familie, Nachkommenschaft der Khane verbreitete sich beim Volke der Enetkek'; ibid. p. 20: *ghutaghar-un uruk-tur Mandagholuktši neretü khaghan-u kübegün* = ‚unter den Nachkommen des Dritten (war) der Sohn eines Mandagholuktši genannten Khans'. Die Bedeutung von *urugsyrt* ist also unzweideutig = ‚entkindern' — man verzeihe das Wort, eine Bildung RÜCKERT's (Makamen des Hariri, Nr. 33); ich habe durch ‚ausrotten' übersetzt.

äčü apa [*T'P.* pp. 327—28]. — Zu diesen Wörtern in der Bedeutung ‚Vorfahren' vergl. das mongol. *etšige ebüge* im Sanang Setsen, p. 22: *minu etšige ebüge erten-ü Olana-ergügdeksen-khaghan altan uruk bolai* = ‚meine Vorfahren waren die goldene Nachkommenschaft (= von der etc.) des Olana-ergügdeksen-Khan der früheren Zeiten', *etšige ebüge* sind mit dem Suffix *ge* weitergebildet, das bei velaren Vocalen als *gha* erscheint (cf. *abagha* = *aba-gha*).

kop [RADL. pp. 216—218; *T'P.* pp. 329—531; SÜDSEITE, p. 4]. — Zu *kop* vergl. das tungusische *kubučin* ‚alles' (Dialect von Ochotsk, *Mélanges asiatiques,* St. Petersb., III, p. 696), *kubuṭur* ‚alle' (Anadyr-Dial. *Mél. asiat.* VII, p. 365), wozu schon SCHIEFNER das mandschu *gubei* ‚ganz, jeder, alle' stellte (*Mél. asiat.* VIII, p. 370, s. v. *upkačin*). Das Wort ist also ohne Zweifel echt altaisch.

ädgü-g = *ädgü-ṅ* [RADL. p. 400; *T'P.* p. 345]. — *ädgü-g* = ‚dein Gutes, dein Gewinn'; dazu vergl. man aus den tungusischen Sammlungen VON MAYDELLS: *eälakka áiga-ur bákra, tádu óriiwatta* = ‚wo auch immer sie ihr Gutes finden, dort bleiben sie'. *áiga* von *ai*; *áiga-ur* übersetzt SCHIEFNER durch ‚ihre Bequemlichkeit' (*Mél. asiat.* VII, p. 357), im Wörterbuch durch ‚ihren Vortheil'.

jär sub [THOM. pp. 144, 150]. — Diese Wörter haben im Köktürkischen, wie THOMSEN schon ausgeführt hat, die Bedeutung von

,Land, Heimat' (cf. *Proben,* II, p. 367, *jerinä suna ailandylar* = ,sie kehrten in ihr Land zurück', ibid. p. 700, *köp pala polza, järi suna patpas polar ädi* = ,wenn viele Kinder wären, könnte das Land sie nicht fassen'). Die von THOMSEN weiter geforderte Bedeutung ,Genius der Erde etc.' findet sich in *Proben,* I, pp. 130, 131, 150, 153. Die Auffassung von *jär sub* = ,Land, Heimat' ist ganz altaisch; cf. Sanang Setsen, p. 106: *unaksan ghadsar, ukyaksan usun tšinu* . . . . . *tende bülüge* = ,das Land, in dem Du zur Welt gebracht wurdest, das Wasser, in dem Du gebadet wurdest (= dein Vaterland) . . . . . alles ist dort'.

Kül [THOM. p. 73, n. 1; RADL. p. 115.]. — Im Mongolischen bedeutet *kül* ,pied, base, soutien, fondement', und *külük* (cf. köktürk. *külig*) ,un homme infatigable, inébranlable, persévérant'.

balbal. — In *T'P.* p. 352, Anm. 3 (cf. *T'oung Pao*, VII, Dec.-Heft) habe ich schon die Gründe auseinander gesetzt, die mir verbieten, mich der von RADLOFF oder THOMSEN vertretenen Ansicht anzuschliessen. Unter Verweis auf *T'P.* pp. 328—329 (*kagan-kan*), möchte ich jetzt das köktürk. *balbal* von **bal* ableiten, das uns in der Dehnform *baghalamui* (= *baghal-a-n-bui*) ,accuser, blâmer, réprimander, punir, châtier' im Mongolischen erhalten ist, während das Burjätische langen Vocal zeigt in *bālnap* (= *bāl-na-p*) ,zwingen' = tungus. *bālām* in derselben Bedeutung. *balbal* möchte ich durch ,Schandmal, Fluchmal' übersetzen; ich verweise auf den Aufsatz SCHMIDT's in FLECKEISEN's *Jahrbüchern*, 1893, pp. 369—395. Die einzige Schwierigkeit, die diese Auffassung bietet, ist die: sollen wir in den von RADLOFF, pp. 339—40, 235 mitgetheilten Aufschriften den Genitif objectif oder subjectif fassen, also etwa: Schandmal von der Schande gesetzt, oder: für die Schande gesetzt? Ich halte die letztere Uebersetzung für die richtigere. W. BANG.

Altpersisch wazraka- oder wazrka-? — HÜBSCHMANN schreibt *wazrka-,*[1] wie er denn überhaupt im Altpersischen den sogenannten

[1] *Persische Studien,* S. 29, Nr. 214.

ṛ-Vocal annimmt. Für HÜBSCHMANN's Annahme spricht die Lautlehre. Da awest. *wẹhrka-* = altind. *wṛka-* im Neupersischen als گرگ *(gurg)* erscheint, so lässt auch بزرگ *(buzurg)*, Pahlawi *wazurg*, armen. վզուրկ (= *wuzurk*), վզրուկ im Altpersischen eine Form *wazṛka-* voraussetzen. Doch wie ist dieses *wazṛka-* etymologisch zu erklären? Dies kann die Lautlehre nicht entscheiden, darüber muss die Formenlehre, speciell die Wortbildungslehre befragt werden.

Altpersisch *wazṛka-* kann nur als *wa-zṛ-ka-* oder *wa-zṛk-a-* abgetheilt werden, nicht aber als *waz-ṛ-ka-*, da ein Suffix *-ṛ* nicht existirt. Nun sind aber *wa-zṛ-ka-*, *wa-zṛk-a-* reine Undinge. Dagegen lässt sich *wazraka-* als = *waz-ra-ka-* leicht erklären. Altpers. *waz-ra-*, von welchem *wazraka-* mittelst des Suffixes *-ka* abgeleitet ist, reflectirt das altind. *waǵ-ra-* (von *waǵ* ‚hart sein‘) ‚Indra's Donnerkeil (vgl. awest. *wazra-* ‚Keule‘, neupers. گرز), Diamant, Stahl‘. Darnach ist altpers. *wazraka-* ursprünglich ‚hart, gewaltig‘, dann ‚gross‘.[1]

Für uns ist die Hauptfrage: wem ist bei dieser Sachlage ein grösseres Gewicht beizulegen — der Lautlehre oder der Formenlehre? Leider wird in der neuesten Zeit der Lautlehre gegenüber der Formenlehre zu viel Gewicht eingeräumt, eine Nachwirkung des grossen von Leipzig aus verbreiteten Irrthums, ‚dass die Lautgesetze ausnahmslose Naturgesetze sind,‘[2] von dem wir noch immer die mei-

---

[1] Wenn HÜBSCHMANN, um den *r̥*-Vocal von *wazrka-* zu retten, etwa behaupten wollte, vor dem Suffix *-ka* sei der Endvocal des vorangehenden Stammes abgefallen, dann darf er auch nicht *aršaka, bădaka,* sondern muss consequent *arška*, *bădka* lesen. Dann sind aber armen. Արշակ und neupers. بنده *(bandah)* schlechterdings nicht zu erklären.

[2] Die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze mag die folgende Erscheinung, welche einer allen Gelehrten bekannten Sprache, dem Griechischen, entnommen ist, illustriren. BRUGMANN lehrt in seiner *Vergleichenden Grammatik* I, S. 362: ‚Die idg. Verbindung *ti* erscheint im Inlaut in den meisten Mundarten gewöhnlich als *si* nach anderen Lauten als *s*‘ und citirt dafür δίδωσι, βάσις, ἀνεψιός. — Man vergleiche dazu: αἴσθησις, ἀνάλυσις, ποίησις, πρᾶξις, τάξις, ὄψις, σκέψις aber αἰσθητικός, ἀναλυτικός, ποιητικός, πρακτικός, τακτικός, ὀπτικός, σκεπτικός. Darnach könnte man die Regel aufstellen, *ti* erscheint als *si* in primären Stämmen, während es in secundären Stämmen als *ti* stehen bleibt. Dann aber wird die Regel durch φύσις — φυσικός, λέξις — λεξικόν wieder durchbrochen. BRUGMANN's Erklärung (II, S. 245) ist nicht richtig.

sten Sprachforscher befangen sehen. So hat denn auch HÜBSCHMANN, von diesem Irrthum ganz befangen, die Unmöglichkeit die Form *wazṛka-* etymologisch zu deuten ganz und gar übersehen.[1]

Wenn wir aber nachweisen können, dass der von HÜBSCHMANN für das Altpersische postulirte *ṛ*-Vocal gar nicht existirt haben kann, dann dürfte wohl auch die Berufung auf die ‚Lautgesetze' von selbst wegfallen. Und dafür, dass der *ṛ*-Vocal im Altpersischen nicht existirt hat, gibt es zwei ganz sichere Beweise. Es sind dies die beiden Formen *ardumaniš* und *arštiš*. — Altpers. *ardumaniš* setzt im Awesta *ẹrẹzu-maniš-(manah-),* im Altindischen *ṛǵu-manas-* voraus; altpers. *arštiš* ist mit awest. *aršti-,* altind. *ṛṣṭi-* (neupers. خشت) identisch. Wenn HÜBSCHMANN's Annahme richtig wäre, dann dürften die beiden Worte nicht 𐎠𐎼𐎯𐎢𐎶𐎴𐎡𐏁, 𐎠𐎼𐏁𐎫𐎡𐏁, sondern müssten 𐎼𐎯𐎢𐎶𐎴𐎡𐏁, 𐎼𐏁𐎫𐎡𐏁 geschrieben werden.

Neupersisch اشکانیان. — Der Name der Parther-Dynastie bei den Persern ist insofern merkwürdig, als derselbe im Pahlawi [Pahlavi] lautet (WEST-HAUG, *Glossary and Index,* p. 29) und ein Suffix *-ānī* im Neupersischen nicht existirt. Andererseits stimmt neup. اشکانی mit dem armen. Արշակունի (= *aršak-un-ja-*), welches mittelst des Patronymica bildenden Suffixes *-uni* (vgl. Բագրատունի, Պահլաւունի u. s. w.) von Արշակ abgeleitet ist, überein. Արշակ ist aber nicht, wie VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, p. 104, b) meint, ‚fromm' (vgl. awest. *arš-waćah-, arš-manah-,* altind. *ṛṣi-*), sondern ‚Bärlein' (von awest. *arẹšha-,* altind. *ṛkṣa-*), wie ich in dieser *Zeitschrift,* Bd. x, S. 183 bereits bemerkt habe.

Neupersisch پلید. — پلید ‚schmutzig', پلیدی ‚Schmutz' = Pahl. [Pahlavi], [Pahlavi] (fehlt bei HORN) ist wohl auf das in der Huzwaresch-

[1] Dieselbe Befangenheit von den ‚Lautgesetzen' zeigte auch BARTHOLOMAE, als er Arica v, Nr. 20 in den ‚Indogermanischen Forschungen', Bd. IV, S. 125, an eine neue Erklärung des Präteritum des Neupersischen ging. Vgl. meine Abhandlung ‚Bemerkungen über den Ursprung des Präteritums im Neupersischen'. Wien, 1895 (*Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissensch.,* Bd. CXXXII).

Uebersetzung oft vorkommende [illegible] ,mittelbare Verunreinigung', kaum = awest. *paiti-raēϑva-*, sondern eher ein anzunehmendes *paiti-rīti-* (im Gegensatz zu [illegible] = awest. *hām-raēϑva-? hām-rīti-?*) zu beziehen. Es geht auf awest. *paiti-ri* ,verunreinigen' (*paiti-rīta-*) zurück.

Neupersisch خوش, خوشیدن (HORN, S. 108, Nr. 489). — خشک ist = altpers. *uš-ka-*, awest. *huš-ka*, altind. *šuṣ-ka-* (für *suṣ-ka-*); خوش dagegen deckt sich mit lit. *saus-as*, altsl. *suχŭ* ξηρός, altind. *šōṣ-a-* (für *sōṣ-a-*) ,Trockenheit, trocken machend, ausdörrend', und خوشیدن mit altsl. *sušiti* ξηραίνειν.

Neupersisch درائیدن. — درائیدن ,vocem edere' fehlt bei HORN. Im *Supplementum Lexici Pers.-Latini* gibt VULLERS (p. 66, b) von diesem Verbum folgende Erklärung: ,Verb. آئیدن = آمدن cum praep. در compositum, quasi sermonem ingredi, i. q. loqui.' Diese Erklärung ist entschieden zu verwerfen. Besser ist jene Erklärung, welche im *Lexicon Pers.-Lat.* vol. I, p. 822 steht, wo درائیدن an درای ,tintinnabulum' angeknüpft wird und man begreift nicht, warum VULLERS diese Erklärung aufgegeben hat. — درائیدن = Pahl. [illegible], [illegible] geht nämlich auf eine vorauszusetzende altpersische Wurzel *drād* = awest. *zrād*, altind. *hrād* ,tönen' zurück, worauf auch awest. *zrāδa-* ,Panzer, Kettenpanzer' (= [illegible], neupers. زره, armen. զրահ, syr. ܙܪܕܐ, arab. زرد) zu beziehen ist. — Diese Formen gehören in die von HÜBSCHMANN, *Persische Studien,* S. 223 aufgestellten Reihen, nämlich:

درائیدن ,vocem edere'.
درای ,tintinnabulam'. زره ,lorica'.

Neupersisch رستن. — Darüber schreibt HORN, S. 135, Nr. 607: ,Gehört hierher (zu راه) auch neupers. *resten,* Praes. *reh-em* ,befreit werden, entkommen', wörtlich ,sich auf den Weg machen?'

Diese kühne Etymologie hätte HORN sich ersparen können, wenn er VULLERS *Supplementum Lexici Persico-Latini* sich angesehen hätte. Dort steht nämlich p. 69: رستن ,liberari, evadere'. Verbi r. b. est *raz* (,verlassen' JUSTI), s. *rah* et lit س verbi رستن ex *h* ante *t* orta est.' Dies ist wohl nicht ganz richtig. رستن ist auf altpers. *rad* (vgl.

awa-rada) = altb. *raz* = altind. *rah* ,verlassen, aufgeben' zurückzuführen. Das *d* ist vor *t* in *s* übergegangen,[1] dagegen zwischenvocalisch zu *h* verschliffen worden (*raham* = altpers. *radāmij*). رهم gehört entschieden zu HÜBSCHMANN, *Persische Studien,* S. 220, §. 110, obschon es mit S. 198, §. 92 übereinstimmt.

Neupersisch ريگ. — Ueber ريگ ,Sand' bemerkt HORN (S. 142, Nr. 642): ,BARTHOLOMAE (*ZDMG.* 46, 301, Nr. XIX) stellt die iranischen Worte zu altind. *sikatā-* „Sand", während sie GEIGER an awest. *raēč-* anschliessen wollte.' Diese Bemerkung illustrirt so recht die völlige Urtheilslosigkeit des Verfassers des *Grundriss der neupersischen Etymologie.* ريگ kann nur auf ein altpers. *raika-* zurückgehen[2] und bedeutet den vom Meere oder Flusse ausgespülten Sand. Wegen der Bedeutung vergleiche man altind. *rēka-* ,Ausleerung' und neup. ريز (= vorauszusetzendem altpers. *raićah-*) ,res quaevis minuta, mica', dann ريزه ,res quaevis perexigua, frustulum, mica'.

HÜBSCHMANN bemerkt a. a. O.: ,Die Form *rēz* in der Bedeutung „Sand" finde ich bei VULLERS nicht.' Diese Form muss aber existirt haben, da das armen. երէզ (kommt bei HÜBSCHMANN, *Armen. Grammatik,* nicht vor) das aus dem Iranischen entlehnte *rēz* repräsentirt. Davon երիզուտ = աւազուտ ,sandig'.

Neupersisch شاندن. — شاندن, شانيدن ,kämmen' gehören zu شانه ,Kamm' = griech. κτείς (HORN, S. 170, Nr. 771). Ganz sonderbar ist die Etymologie, welche VULLERS bietet. Obschon im *Lex. Persico-Lat.* II, p. 390, a شاندن mit شانه كردن übersetzt wird, meint VULLERS (*Supplem. Lexici Pers.-Lat.* 80, a) ,شاندن s. شانيدن proprie est caus. verbi شدن „ire", pro شواندن s. شوانيدن. In compositione etiam usitatum est, ut in افشاندن.' Man begreift in der That nicht, wie VULLERS zu solchen unbegründeten Etymologien gekommen ist.

---

[1] Vgl. altpers. *rāsta-*, neupers. راست, das gewiss zu awest. *ərəzu-*, altind. *r̥ju-*, altpers. *ardu-* (vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. IX, S. 287) gehört.

[2] Vgl. HÜBSCHMANN, *Persische Studien,* S. 68, Nr. 642.

Pahlawi [illegible]. — [illegible] = Pazand *hamēmāl,* Skrt. *pratiwādin-* ‚an enemy, an opponent, an adversary‘ gehört zu dem ‚verlorenen Sprachgut‘ Horn's, findet sich aber bei ihm nicht verzeichnet. Ich setze dafür ein altpers. *hamarda-* (= *ham-marda-*) an, worin *marda-* ‚Kampf, Zank‘ mit armen. մարտ (oder ist dieses = *mar-ti-* von griech. μάρ-ναμαι?), davon մարտնչիմ, Aor. մարտեայ sich deckt. Das *ē* von *hamēmāl* ist ebenso wie in [illegible], [illegible] als unorganisch zu betrachten (durch Vermengung von *ham* mit *hamaij,* vgl. *apa* und *apaij*?).

Pahlawi [illegible] und [illegible]. — Diese beiden Worte sind unter das ‚verlorene Sprachgut‘ bei Horn einzureihen. [illegible] auch [illegible] geschrieben, bedeutet ‚Ankläger‘ = einem vorauszusetzenden altpers. *patiša-mara-* (awest. *-hmara,* von altind. *smar*), und [illegible] auch [illegible] geschrieben, ist ‚Vertheidiger‘ = altpers. *pasa-mara-*. Der Laut *ē* vor [illegible] ist unorganisch und erst später eingedrungen, da die Formen sonst nicht auf [illegible] ausgehen könnten, sondern auf [illegible] ausgehen müssten. — Oder sind [illegible], [illegible] mit [illegible] zusammenzustellen und auf altpers. *pasa-marda-* ‚nachher streitend‘, *patiša-marda-* ‚vorher streitend‘ zurückzuführen?

Armenisch ագռաւ. — ագռաւ ‚Rabe, Krähe‘ (für letzteres in der Regel արջնագռաւ) ist bisher nicht genügend erklärt worden. Hübschmann verzeichnet es in seiner ‚Armenischen Grammatik‘ nicht unter den echt-armenischen Worten. Die Sippe, zu welcher ագռաւ gehört, stimmt in Bezug auf das *g* (= grundsprachl. *gh*) nicht recht überein. In dieser Beziehung lässt sich mit ագռաւ blos das altslav. *gavranŭ,* čech. *havran* zusammenstellen. Dann müsste *gavranŭ* für *garvanŭ* stehen. Dem gegenüber zeigen latein. *corvus,* griech. κόραξ (dazu auch *cornix,* κορώνη ‚Krähe‘), althochd. *hraban,* altnord. *hrafn,* angels. *hraefn* statt des grundsprachlichen *gh* ein grundsprachliches *k* im Anlaute. Im Arabischen ist غُراب sowohl ‚Rabe‘ als auch ‚Krähe‘ (syr. ܥܘܪܒܐ). Lautete die armenische Form nicht ագռաւ, sondern գռաւ (= *guṙaw*), dann würde die völlige Identität der beiden Formen գռաւ und غراب auf der Hand liegen.

Armenisch եղէգն. — եղէգն ‚Halm, Rohr, Stock' (Stamm wahrscheinlich *eyēgan-* und *eyēgin-*) hat bisher keine passende Erklärung gefunden. Ich identificire es mit dem griechischen λειχην- ‚Flechte' (welches auf *eyēgan-* zu beziehen ist).

Armenisch պատիւ. — պատիւ ‚Ehre, Verehrung, Auszeichnung', dann auch ‚Ehrengeschenk', scheint ein aus dem Pahlawi stammendes Wort zu sein. HÜBSCHMANN führt es in seiner *Armenischen Grammatik* nicht an. Ich setze dafür im Altpers. *patibā* an, welches ich mit dem altind. *pratibhā* ‚das Gutscheinen, Gefallen' identificire.

Armenisch պարգեւ. — պարգեւ ‚Gabe, Darbietung' ist bisher nicht erklärt worden. Ich theile das Wort in *par-gev* und glaube in *gev* die Wurzel des got. *giba (ghebh)* nachweisen zu können. Wegen der Praeposition *par* vergleiche man պարաբառնամ, պարագայ, պարաւեմ, պարարեմ (= latein. *alo*), բարբերական, պարպատեմ (= awest. *paϑ*, griech. πατέομαι), պարփակ (vgl. փակեմ). Diese Präposition stammt sowie manches Präfix und Suffix aus dem Iranischen.

Pahlawi [Pahlavi] [Pahlavi] *wīn artaχšīr oder nēw artaχšīr?* — Ueber dieses Spiel, welches im Mádigáne Chatrang und im Kārnāmak i Artaχšīr i Pāpakān erwähnt wird (vgl. meine Abhandlung ‚Beiträge zur Textkritik und Erklärung des Kārnāmak i Artaχšīr i Pāpakān'. Wien, 1897. S. 7 in den *Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissensch.* Bd. CXXXVI), handelt NÖLDEKE in seiner Abhandlung ‚Persische Studien II', S. 20 ff. (*Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissensch.* Bd. CXXVI). — NÖLDEKE liest [Pahlavi] [Pahlavi] mit SALEMANN *nēw artaχšīr*. Wie NÖLDEKE meint, kam man auf den Namen Artaχšīr durch den Namen des Spieles, das man in Beziehung zu ihm brachte. Die volle Form für dieses Spiel — im Persischen نرد, im Armenischen նարդ genannt — ist nämlich نردشیر. Damit ist das talmudische נרדשיר identisch.

Ich lese [Pahlavi] [Pahlavi] *wīn artaχšīr* und sehe in [Pahlavi] das altindische *wajuna-* ‚Regel', dann auch ‚Kenntniss, Wissen'. — Darnach ist [Pahlavi] [Pahlavi] aus [Pahlavi] [Pahlavi] ‚das Wissen des Nard-Spieles' entstanden. Dass [Pahlavi] *wīn* und nicht *nēw* gelesen werden muss, dies beweist die Form نردبین, welche NÖLDEKE S. 25 anführt, in deren zweitem Theile بین

ich das ורו des Pahlawi wiederfinde. Das Wort نردشیر möchte ich für dem Indischen entlehnt halten und dafür eine Form *narta-šīla-* ‚Tänzer, Hüpfer, ein im Kreis sich Drehender' (mit Bezug auf die Natur dieses Spieles bei NÖLDEKE S. 21) voraussetzen.

Suum cuique. — Zu PAUL KRETSCHMER ‚Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache'. Göttingen, 1896. — Der Verfasser schreibt S. 28, Note 1: ‚Mit dem Verhältniss zwischen Semitisch und Hamitisch vergleicht der neueste Erforscher der kaukasischen Sprachen R. v. ERCKERT (*Verh. der Berliner Gesellsch. für Erdkunde.* 1895. S. 62) die Verwandtschaft des Grusinischen und seiner Dialekte mit den nordkaukasischen Bergsprachen.'

Man vergleiche dazu: R. v. ERCKERT ‚Die Sprachen des kaukasischen Stammes'. Wien, 1895. Vorrede, S. VI.

S. 102 schreibt der Verfasser: ‚Zu griech. σκάπτω, κάπετος, lat. *scabo,* got. *skaba* schabe, altsl. *kopati* graben, lit. *kapas* Grab — neup. *kāften* spalten, graben, *šikāften* spalten (NÖLDEKE, bei HORN, *Neupers. Etym.* 175, 186).' Und dazu in der Note 1: ‚Nach HÜBSCHMANN, *Pers. Stud.* 42, gebührt die Priorität VULLERS.' — Man beliebe nachzusehen in dieser *Zeitschrift,* Bd. IX, S. 383 und S. 385.

Ich brauche wohl nicht zu versichern, dass ich die beiden Bemerkungen unterlassen hätte, wenn nicht die Namen der vermeintlichen Urheber ausdrücklich citirt worden wären.

FRIEDRICH MÜLLER.

Rumänisches in georgischer Schrift. — Wie mir Herr LEO VON LOPATINSKIJ, Bezirksinspector des kaukasischen Schulbezirks, mittheilt, befindet sich zu Kutaïs ein gedrucktes Messbuch in georgischer Sprache mit dem Wappen der Bagratiden und dem Bildniss WACHTANG's VI. Die Unterschrift lautet:

დაიბეჭდა ქ, ტფილისსა ხელითა მესტამბე მიხაელ სტეფანე-შვილისა უნ-გრო-ვლახელისათა ქორონიკონსა ქრისტეს აქეთ ათას შვიდას და ათსა,

d. i. ‚wurde gedruckt zu Tiflis von der Hand des Druckers Michael Stephane-šwili [= Stephanovitš?], Ungro-wlachen, im Jahre nach Christus 1710'.

Darauf folgen sechs rumänische Verse (ich gebe auch die Worttrennung der Abschrift wieder):

> ქ: პრეკუმ ჩეი სტრეინი დორესკ: მოშია სეშაზე:
> კინდ სინტინტრალტე ცარე: დენუპტსეშა ზე:
> ქ: ში კაჩეი ჩეს პრე მარე: ბატუწ დე ფურთუნა:
> ში როაგა პრე დუმნეზეუ: დე ლინიშტე ბუ ნა:
> ქ: აშა ში ტიპოგრაფი: დო კერცეი სფერშირე:
> ლაუდა ნენჩტატა: დაუ: ში მულცემი რე:

In lateinischer Umschrift:

> *Prekum tšei streini doresk: mošia se šaze:*
> *Kind sint intr alte tsare: de nu p[o]t se šaze:*
> *Ši katšei tšes pre mare: batuts' de phurtuna:*
> *Ši roaga pre Dumnezeu: de linište buna:*
> *Aša ši tipographi: do kertsei sphéršire:*
> *Lauda nentš[e]tata: dau: ši multsemire.*

Ueber die rumänischen Drucker in Georgien ist A. TSAGARELI (*Труды Vго Археологическаго Съѣзда въ Тифлисѣ 1881,* Москва 1887, S. 106) zu vergleichen:

Къ 1709 г. уже является книгопечатный станокъ въ Тифлисѣ, какъ гласятъ memento этихъ книгъ, привезенный изъ Валахіи. Теперь спрашивается: какая была причина востребованія станка изъ Валахіи, а не изъ другаго какого нибудь мѣста? Мы знаемъ, что тогда книгопечатныхъ станковъ въ Константинополѣ и Греціи еще не было, Москва была далеко, слѣдов., оставалось привезти его изъ Валахіи, гдѣ господари греческаго происхожденія покровительствовали книгопечатному дѣлу и литературѣ, тѣмъ болѣе, что Валахія была страна Христіанская, православная и не было опасности, что съ книгопечатаніемъ завезутъ въ страну какую нибудь ересь.

Allgemeiner Regel zufolge werden die Tenues durch die harten Tenues (die mit Kehlkopfverschluss) wiedergegeben, die Affricaten aber durch die aspirirten Affricaten; nur einmal *ts* in *bătuţĭ*, also im Auslaut (und vor Consonant) durch die harte Affricata წ (*ts'*).

H. SCHUCHARDT.

Sure ulhisu cargi dalin de akộnaha[1] Kin k'eng bithe.[2]

(Mahāprajñāpāramitā Vajracchedikā.[3])

Le livre de diamant clair, lumineux faisant passer à l'autre vie.

Texte mandchou.

Par

Charles de Harlez.

I.

Introduction.

Le Mandchou avait été, jusqu'en ces derniers temps, l'objet d'un dédain systématique. Mais aujourd'hui la plupart des sinologues reconnaissent toute l'utilité que présente cette langue tant pour les études de linguistique générale que pour celle du chinois et de sa littérature. Aux linguistes elle fournit un spécimen presque unique du mode de formation du langage, parce que tout dans son mécanisme est transparent et s'explique sans difficulté. Aux sinologues, elle donne un moyen de s'assurer du sens que les Chinois attachent à leurs textes et pour les livres des vingt derniers siècles, une interprétation digne de confiance, en général.

Mais les textes mandchous mis à la portée des étudiants sont peu nombreux et toute nouvelle publication de ce genre doit être

[1] Mots mandchous rendant le sanscrit *Mahāprajñāpāramitā*: lucide, intelligent, faisant passer à l'autre rive (des existences), (au *nirwāṇa*).

[2] Mots chinois correspondant à *Vajracchedikā* et signifiant: le livre canonique de diamant; litt.: ‚fort comme l'or'.

[3] Titre sanscrit: *Le fendoir du diamant,* moyen de passer à l'autre rive par la grande science.

accueillie avec reconnaissance. C'est pourquoi les éminents directeurs de la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* ont voulu recevoir celui que l'on va lire et qui a le mérite d'être absolument inconnu, introuvable et de n'exister en Europe que dans un manuscrit tombé en ma possession il y a quelques années.

C'est la traduction d'un texte sanscrit édité en 1881 par M. MÜLLER dans les *Anecdota Oxoniana*, ou plutôt d'une autre recension de ce texte, car il présente avec celui-ci des différences importantes et très nombreuses,[1] on dirait souvent un autre ouvrage.

L'ouvrage original, la *Vajracchedikā*, fait partie du grand traité appelé *Mahāprajñāpāramitā* qui appartient à la catégorie de l'*abhidharma* ou métaphysique. C'est un *sūtra*[2] de l'école dite du *Mahāyāna* et du bouddhisme du Nord, un petit traité de la plus haute importance, parce qu'il développe les trois principes essentiels de cette école : l'inexistence des êtres particuliers ou l'illusion universelle, le oui et le non subsistant dans tous, la délivrance par la connaissance de cette vérité et le mérite suprême de celui qui reçoit les sûtras, les enseigne, les propage. Accidentellement on y voit énoncée, ou supposée, cette notion fondamentale que ‚l'existence particulière est due au *désir de la vie* qui saisit et s'approprie les quatre conditions nécessaires, l'individualité *(ātman)*, l'existence *(sattwa)*, la vie *(jīva)* et la personnalité *(pudgala)* et que la délivrance est due à l'extinction de ce désir, de tout désir'. Tout cela est expliqué dans une série de chapitres qui se développent en un dialogue entre Bouddha et son illustre disciple Subhūti.

Le *Kin k'eng king*, ou ‚Vajracchedikā', jouit en Chine de la plus haute estime; les bonzes doivent en faire leur lecture journalière et en enseigner les principes avec le plus grand zèle. Malheureusement le tout est tellement déraisonnable que l'étude d'un pareil livre ne peut que troubler l'intelligence et faire perdre le sentiment de l'absurde.

[1] On les trouvera signalées dans mon étude sur le text sanscrit: *La Vajracchedikā.* Paris, E. LEROUX, 1892.

[2] Livre contenant des discours de Bouddha.

La version mandchoue que l'on va lire est accompagnée d'une traduction chinoise, mais occupe la place d'honneur. Le manuscrit commence à la première page à gauche et continue en allant vers la droite; le chinois la suit ligne par ligne comme dans tous les livres mandchous-chinois.

Ce manuscrit comprend quatre petits volumes ou *Kiuens* de plus de 320 pages. Il a été copié par deux zélés bouddhistes *Tsing-tsai* et *Mien-Pang* qui se font connaître dans un colophon mis à la fin de l'ouvrage. Le premier, ancien magistrat, profita de ses loisirs pour faire cette œuvre de piété. Le second, membre de la famille impériale, lui apporta son concours désintéréssé. Tous deux y mirent le plus grand soin et n'écrivaient, comme ils nous l'apprennent eux-mêmes, qu'après s'être lavé les mains parfaitement.[1] Aussi leur copie est-elle irréprochable et sans *errata.* Ajoutons que le mandchou y est des plus purs et des plus clairs et donne ainsi, à lui seul, une idée exacte des principes du bouddhisme. Son auteur est inconnu; celui de la traduction chinoise est le célèbre Kumārajīva, amené du Tibet en Chine l'an 405 de notre ère. Il existe encore deux autres traductions, l'une en tibétain, l'autre en mongol; ce qui prouve l'importance attachée à notre livre.

Notre manuscrit a encore ceci d'intéressant qu'il contient outre les deux textes une introduction exposant le principe fondamental du bouddhisme chinois et une série de prières préparatoires à la lecture du livre où le sanscrit se mêle au mandchou, et le génie de la terre des anciens Chinois est invoqué en même temps que les saints bouddhiques, selon l'eclectisme chinois.

Je n'en dirai pas davantage; je pense avoir donné tous les renseignements préliminaires de quelque importance. Abordons maintenant notre texte.

[1] Ils y employèrent deux ans et plus: 14 à 16 de Tao Kwang ou 1834 à 1836.

Amba sure ulhisu cargi dalin de akônaha mujilen dasara King.[1]

Toosengge bulekus'ere Pusa doro i yabun s'umin ojoro jakade, sure ulhisu cargi dalin de akônaha bi. Erindari sunja hacin yooni untuhun seme genggiyen i bulekus'efi, yaya jobocun gashan be doobumbi. Sure merkingge beye, boco untuhun ci encungge akô; untuhun boco ci encungge akô. Boco uthai untuhun inu; untuhun uthai boco inu. Aligan gônigan yabun ulhibun be, inu ere songkoi dahôbuha bihe. Sure menkingge beye ere yaya doroi arbun untuhun de, banjirakô mukiyerakô nantuhôrakô bolgorakô, nonggirakô ekiyerakôngge inu. Tuttu untuhun i dorgi de boco akô; aligan gônigan yabume ulhibun akô. Yasa s'an oforo ilenggu beye gônin akô, boco jilgan wa amtan tunggalan akô, yasa i jecen akô bime, gônin ulhibun i jecen akô de isibuha. Mentuhun akô inu mentuhun akô de akômbuha, ede sakdan bederehengge akô bime, inu sakdan bederehengge akô de akômbuha. Jobocun tokton mukiyen doro akô, sure akô inu baha ba akô. Ereci bahara ba akô turgun.

Butisatu sure ulhisu cargi dalin de akônaha de dahame ofi, tuttu mujilen de tatas'ara suicuka ba akô. Tatas'ara suicuka ba akô ojoro jakade, goloro gelere goro obure aljara fudarara, forgos'oro tolgis'ara gônire ba akô sere anggala, naranggi nirvana de bederembi. Jalan jalan i yaya Fucihi, sure ulhisu cargi dalin de akônaha de dahame ofi tuttu dele tob sara tob ulhire doro be bahabi. Sure ulhisu cargi dalin de akônaha turgun de sahangge ere amba sengge tarni, ere amba genggiyen tarni, ere dele akô tarni, ere tangkan akô i jergi tarni de eiten hacin i jobocun be bederembume mutefi, unenggi jalanggi untuhun akô bihe; tuttu ofi sure ulhisu cargi dalin de akônaha tarni seme gisurehebi. Uthai tarni i gisun gisureki

Heti Heti boro heti
Boro seng heti
Buti sa suwaha.

[1] Introduction des deux rédacteurs du manuscrit.

Doro eldengge i juwan ningguci aniya, fulgiyan bonio *(ping s'in)* nadan biyai sain inenggi de.

Mujilen akdafi s'abisa
Tching tchai
Uksun Miyan pang
Gala obofi, gingguleme araha.

Sure ulhisu cargi dalin de akônaha Kin k'eng king.

I. Kin k'eng king tucibume bairengge.[1]

Aikabade niyalma Kin k'eng king be alime gaifi tuwakiyarangge bici, neneme urunakô unenggi mujilen i angga be bolgomire tarni be hôlafi, amala jai jakôn Kin k'eng duin Pusa i gebu colo be tucibume baime ohode, bisirele bade daruhai dalime karmambi.

II. Angga be bolgomire tarni.

Suri Suri! Maha Suri! Su Suri! Suaha!

III. Ilan baita be bolgomire tarni.

Om! swabava sutra! sarva dharma!

IV. Cihangga babe tucibure gisun.

Ilan jalan i wesihun de henggis'eme, juwan ergi Fucihi i hese be dahaki. — Bi te ambarame cihangga babe tucibufi ere Kin k'eng king be tuwakiyame, dergi de duin ujen, kesi de karulaki, fejergi de ilan jugôn i jobolon be aitubuki. Aikabade sabure donjirengge bici, gemu tob doro i mujilen be tucibume ere emgeri karulara beyebe wajibume, ten i sebjilere gurun de sasa banjinaki.

V. Yun-ho wan i gisun.

Adarame bahafi jalgan golmin i Kin k'eng ni gese beye efurerakô. Jai ai turgun salgabun de akdun beki amba hôsun be bahara? Ere king de adarame dubentele cargi dalin de isinara babe buyerengge Fucihi narhôn somishôn be neileme, geren ergengge i jalin badarambume gisurereo.

VI. King be neihe ki.

Ereci wesihun akô, umesi s'umin narhôn ferguwecuke doro, tanggô minggan tumen kalpa de seme ucarabure mangga. Bi te ba-

[1] Prières préparatoires à la lecture.

hafi sabuha donjiha alime gaifi tuwakiyarabe dahame Julai i unenggi yargiyan i jurgan be sure be buyembi.

Vajracchedikâ.[1]

Sure ulhisu cargi dalin de akônaha Kin k'eng king.

I. Doroi acaha turgun i deribun, ubui ujun.

Ereni mini donjihangge. Emu erinde, Fucihi, She-wei gurun se-shu mooi, segudu yafan de bifi, amba gelong sa, emu minggan juwe tanggô susai niyalmai emgi isafi, tere fonde S'i-tsun buda i erinde etuku etufi bojon be jafafi, She-wei amba hoton de dosifi jeterengge be baime, tere hoton i dolo, ilhi aname baime wajiha manggi, amasai du bade, bederefi budalame wajifi etuku bojon be bargiyafi, bethe oboho manggi, teku sindafi, tehe.

II. Shan hiyan ilafi baiha, ubui-jai.

Tere fonde Tchang lao Subuti, isaha feniyen de bifi, uthai teku ci ilifi, ici ergi ulhi be multulefi, ici ergi tobiya nade niyakôrafi, giogin arame gungneme gingguleme, Fucihi de alaha gisun: Jalan de komso S'i-tsun, Julai, geren Pusa i gônin be karmara mangga, geren Pusa be tacibun afabure mangga. — S'i-tsun! Sain be yabure haha, sain be yabure hehe dele akô tob sara, tob ulhire mujilen be deribuci, adarame ilibuci acambi, adarame tere mujilen be eberembime dahabuci acambi. Sehe manggi Fucihi i gisun: Sain kai, Sain kai Subuti sini henduhe gisun i gese. Julai geren Pusa i gônin be karmara mangga. Si te kimcime donji. Sini jalin gisureki.

Sain be yabure haha, sain be yabure hehe dele akô tob sara tob ulhire mujilen tucibuki seci, giyan i ereni ilibume ereni mujilen be eberembume dahabuci acambi sehe.

Je inu. S'i-tsun cihangai urgunjeme donjire be buyere.

III. Amba doro, tob tacire, ubui ilaci.

Fucihi Subuti de alame: Geren Pusa mohosa, ereni mujilen be eberembume dahabuci acambi. Bisirele eiten geren ergengge i hacin umgan de banjihangge ocibe, tebkude banjihangge ocibe, derbehun de banjihangge ocibe, kôbulime banjihangge ocibe, boco bisirengge

[1] Version . . . du texte sanscrit.

ocibe, boco akôngge ocibe, gônin bisirengge ocibe, gônin akôngge ocibe, gônin bisirengge waka ocibe, gônin akôngge waka ocibe, bi gemu funcen akô nirvan de dosimbufi mukiyebume doobumbi. Ereni kemun miyalin akô, ton akô, jecen akô i geren ergengge be mukiyebume doobure de yargiyan i geren ergengge be mukiyebume doobure de, yargiyan i geren ergengge bahafi mukiyebume doobuhangge akô.

Ai turgun seci, . Subuti . . aikabade Pusa de beyei arbun, niyalma i arbun, geren ergengge i arbun, jalafungga i arbun bihede, uthai Pusa waka ombi.

IV. Ferguwecuke yabun ilinjarakô, ubui duici.

Dahôme Subuti de alame; Pusa i doro de giyan i ilinjarakô s'eleme bure be yabuci acambi. Ere boco de ilinjarakô s'eleme bure, jilgan, wa, amtam, tunggalan doro de ilinjara s'eleme bure be henduhebi.

Subuti: Pusa giyan i uttu s'eleme bume arbun de ilinjaraci acambi. Ai turgun seci. Aikabade Pusa arbun de ilinjarakô s'eleme bure oci, tere hôturi erdemu be kemneme bodoci ojorakô. Subuti! Sini gônin de ai sembi? Dergi ergi untuhun kumdu be kemneme bodoci ombio akôn?

Ojorakô kai, S'i-tsun.

Subuti! julergi wargi amargi ergi duin hes'en dergi fejergi untuhun kumdu be kemneme bodoci ombio akôn.

Ojorakô kai, S'i-tsun.

Subuti. Pusa arbun ilinjafi s'eleme burengge akô hôturi erdemu uttu. Kemneme bodoci ojorakô. — Subuti. Pusa damu erei tacihiaha songgo ilinaci acambi.

V. Giyan be dahame yargiyan i sabure, ubui sunjaci.

Subuti. Sini gônin de ai sembi? beyei arbunde Julai be sabuci ombio, akôn.

Ojorakô kai, S'i-tsun.

Beyei arbun de Julai be bahafi sabuci ojorakô. — Ai turgun seci? Julai i gisurengge beye i arbun sehengge uthai beyei arbun waka.

Fucihi, Subuti de alame: Eiten arbun bisirelengge gemu untuhun tas'an. Aikabade geren arbun be arbun waka seme saci, uthai Julai be sabumbi.

VI. Tob akdun bisire komso, ubui ningguci.

Subuti Fucihi de alaha gisun: S'i-tsun. Geren ergengge erei gisurehe henduhe fiyelen gisun be bahafi donjihaha de yargiyan-i akdarangge mujakô bio akôn.

Fucihi Subuti de alame: Ume ere gisun be hendure. Julai mukiyehe amaha, amaga sunja tanggô aniya de macihi jefefi hôturi arara urse bifi, ere fiyelen gisun be akdara mujilen baime, erebe yargiyan seme saci, ere gese niyalma emu Fucihi, juwe Fucihi, ilan, duin, sunja Fucihi de sain fulehe ilibuhangge waka. Aifini ci ton akô minggan tumen Fucihi bade ilibuha hacingga sain fulehe bihe be saci acambi.

Ere fiyelen gisun be donjifi, emu gônin i cib seme akdafi, hibserengge bihede, Subuti! Julai gemu same gemu sabume ofi, ere utala geren ergengge i ere gese jecen akô hôturi erdemu be bahambi.

Ai turgun seci? Ere utala geren ergengge umai beye i arbun, niyalma i arbun, geren ergengge i arbun, jalafungga i arbun akô, doro i arbun akô, inu doroi waka i arbun akô.

Ai turgun seci? Ere utala geren ergengge, aikabade mujilen be arbun i gaici uthai beye niyalma geren ergengge jalafungga de dosimbi. Uttu ofi, doro be gaici acarakô, doro waka be gaici acarakô. Ere jurgan i turgun de Julai kemuni gisurehengge, suweni jergi gelong sa mini alaha doro be fase de duibulehe adali be saci acambi. Doro be hono waliyaci acara bade, doro waka be ai hendure?

VII. Baharangge akô gisurerengge akô, ubui nadaci.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai dele akô tob sara, tob ulhire doro be baha semeo. Julai doro be gisurehe bi semeo? — Subuti hendume: Aikabade bi Fucihi i gisurehe jurgan be sume ohode, toktobuha doro akô be dele akô, tob sara, tob ulhire doro sembi. Julai de inu gisureci acara toktobuha doro akô. — Ai turgun seci? Julai i gisurehe doro gemu gaici ojorakô, gisureci ojorakô, doro waka doro waka waka. — Terei turgun adarame seci. Yaya enduringge mergese gemu fas's'an akô doro be, jergi ilgahabi.

VIII. Doro be dahafi tucime baime, ubui jakôci.

Subuti! Sini gônin de adarame. Aikabade niyalma ilan minggan, amba minggan jalan i bade nadan boopai be jalumbufi, s'eleme burede

baita bahade, ere niyalmai baha hôturi erdemu be maka ambula de obumbio akôn?

Subuti hendume: miyakô ambula kai, S'i-tsun. Ai turgun seci? Ere hôturi erdemu uthai banitai hôturi erdemu waka ofi, tuttu Julai hôturi erdemu be ambula seme gisurehebi. Aikabade geli niyalma bifi, ere king ni dorgingge be alime gaifi tuwakiyara, jai duin gisun i gi i jergi de isibume gôwa niyalmai jalin gisurere ohode erei hôturi tereci wesihun. Ai turgun seci, Subuti.

Eiten Fucihi jai geren Fucihi, dele akô tob sara, tob ulhire doro, gemu ere Kingci tucimbi. Subuti, Fucihi i doro sehengge, uthai Fucihi i doro waka.

IX. Emu arbun, arbun akô, ubui uyuci.

Subuti! Sini gônin de adarame? Surtaban ini gônin de bi sur taban i s'anggan be bahabi seci, bahambio akô.

Subuti hendume: Akô kai, S'i-tsun. Ai turgun seci. Surtaban gebu de jergi de dosika secibe, dosika ba akô. Boco, jilgan wa amtan tunggalan doro de dosirakôngge be surtaban sembi kai.

Subuti! Sini gônin de adarame? Sakertagama ini gônin de, bi sakertagama i s'anggan be bahabi seme gônimbio akôn.

Subuti hendume: Akô kai, S'i-tsun. Ai turgun seci.

Sakertagama gebu de emgeri genembi jimbi secibe, yargiyan i genehe jihe ba akôngge be sakertagama sembi kai.

Subuti! Sini gônin de adarame? Anagama, ini gônin de: bi anagama i s'anggan be bahabi seme gônimbio akôn?

Subuti hendume: Akô kai, S'i-tsun. Ai turgun seci. Anagama gebu de jiderakô secibe, yargiyan i jiderakô ba akôngge be anagama sembi kai.

Subuti! Sini gônin de adarame? arhon ini gônin de: Bi arhon i doro be bahabi seme gônimbio akôn?

Subuti hendume: Akô kai, S'i-tsun.

Ai turgun seci? Yargiyan i doro bifi arhon serengge akô. S'i-tsun, aikabade arhon ere gônin de, bi arhon i doro be bahabi seci, uthai beye, niyalma, geren ergengge jalafungga de dosimbi.

S'i-tsun! Fucihi mimbe tems'en akô jinggini ilin be baha. Niyalmai dorgi umesi uju jergi de ombio sehengge. Ere uthai uju jergi beye ci aljaha arhon inu.

S'i-tsun! Ei ere gônin be deriburakô ocibi buyen ci aljaha arhon inu. S'i-tsun! bi, aikabade ere gônin be deribufi, bi arhon i doro be bahabi seci, S'i-tsun Subuti be arhon i yabun de amuran ningge seme gisurerakô bihe. Subuti be yargiyan i yabuha ba akô seme. Teni Subuti seme gebulefi, arhon i yabun be buyehengge sehebi kai.

X. Bolgo babe miyamime dasatara, ubui juwanci.

Fucihi, Subuti de fonjime: Sini gônin de adarame? Julai seibeni Jateng Fucihi i jakade doro de aikan baha babio akôn. — Akô kai, S'i-tsun. Julai Jateng Fucihi i jakade bifi doro de yargiyan i bahaba akô.

Subuti sini gônin de adarame? Pusa Fucihi i babe miyamime dasatahabio akôn?

Akô kai, S'i-tsun. Ai turgun seci? Fucihi i babe miyamime dasatambi serengge, uthai miyamime dasatarangge waka ofi, erebe miyamime dasatarangge sehebi uthai ofi.

Subuti geren Pusa, mohosa giyan i ereni genggiyen bolgo mujilen banjici acambi. Boco de mujilen baifi ilinjaci acarakô. — Jilgan wa amtan tunggalan doro de mujilen banjifi ilinjaci acarakô. Giyan i ilire ba akô i mujilen baici acambi. Subuti! duibuleci, emu niyalma beye Sioi-mi shan alin i wang ni adali, sini gônin de ai sembi ere beyebe amba sembio akôn?

Subuti i gisun: Mujakô amba kai, S'i-tsun. — Ai turgun seci. Fucihi henduhe: Beye waka sehengge be teni amba beye sehebi.

XI. Fas's'an akô i hôturi wesihun, ubui juan emuci.

Subuti, aikabade Gengga bira i dorgi bisire yonggan i ton, ere yonggan i Gengga bira de teherebuci, sini gônin de ai sembi? Ere geren Gengga birai yonggan be maka labdu obumbio akôn?

Subuti jabure: Mujakô labdu kai, S'i-tsun. Geren Gengga bira hono ton akô labdu bade, terei yonggan be ai hendure. Subuti! bi te unenggi gisun be sinde alara; aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe bifi nadan boobai be tere Gengga birai yonggan

Subuti! Sini gônin de adarame: gôsin juwe arbun de Julai beye be sabuci ombio akôn.

Ojorakô kai S'i-tsun; gôsin juwe arbun de Julai beye be bahafi sabuci ojorakô.

Ai turgun seci? Julai i gôsin juwe arbun sehengge, uthai arbun waka be gôsin juwe arbun i gebu sembi.

Subuti aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe bifi Gengga birai yonggan de teherehe beye ergen be s'eleme bure aikabade geli niyalma bifi ere king ni dorgi duin gisun i gi i jergi de isitala alime gaifi tuwakiyara gôwa niyalmai jalin gisurere oci, tere hôturi erdemu mujakô labdu.

XIV. Arbun ci aljafi cib seme mukiyere, ubui juwan duici.

Tere fonde Subuti ere king be gisurehe be donjifi jurgan i jorin be s'ume ulhire jakade, acinggiyabufi songgome yasai muke tuhebume, Fucihi de alaha gisun: Jalan de komso, S'i-tsun! Fucihi i henduhe ere gisun umesi s'umin king bithe be. Bi seibeni ci baha ulhisu yasa de ere gese king be bahafi donjiha ba akô. S'i-tsun! aikabade geli niyalma bifi ere king be bahafi donjime, mujilen akdafi genggiyen bolgo ome muteci, uthai yargiyan arbun banjinambi.

Ere niyalma i uju jergi jalan de komso gung erdemu be s'angnabure be saci acambi.

S'i-tsun ere yargiyan arbun serengge uthai arbun waka ofi, ere i turgun de Julai yargiyan arbun i gebu seme gisurehebi. S'i-tsun, bi te bahafi ereni king bithe be donjiha akdafi sume alime gaifi tuwakiyaha be mangga sere ba akô. Aikabade jidere jalan amaga sunja tanggô aniya de tere geren ergengge ere king bithe be bahafi donjifi, akdafi sume alime gaifi tuwakiyara oci, ere niyalma uthai uju jergi jalan de komso ningge ombi. — Ai turgun seci? Ere niyalma de beyei arbun, niyalmai arbun akô, geren ergengge i arbun akô, jalafungga i arbun akô. Terei turgun adarame seci? Beyei arbun uthai arbun waka, niyalmai arbun waka. Ai turgun seci. Eiten sere arbun ci aljara oci, uthai geren Fucihi sembi.

i ton de jalukiyabufi, ilan minggan, amba minggan jalan i bade, s'eleme bure be baitalaci, baha hôturi labdu ombio akôn?

Subuti jabume, mujakô labdu kai, S'i-tsun.

Fucihi Subuti de alame; aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe, ere king i dorgi, duin gisun i gi i jergi de isitala alime gaifi tuwakiyara, gôwa niyalma i jalin gisurere ohode, ere hôturi erdemu nenehe hôturi erdemu ci wesihun.

XII. Tob tacihiyan be wesihuleme ujelere, ubui juwanci juweci.

Dahôme Subuti de alame. Ere king be duin gisun i gi i jergi de isitala dahafi gisureme muterengge bici, ere ba i eiten jalan i dorgi abka niyalma asuri sa, gemu giyan Fucihi subargan miyao i adali gungneme juktere be saci acara bade, niyalma bifi yooni alime gaifi tuwakiyara hôlame s'ejileme mutere be ai hendure. Subuti! enteke niyalma umesi wesihun uju jergi jalan de komso, doro be s'anggabure be saci ombi.

Aikabade ere king bithe bisire ba oci, uthai Fucihi bisire ba adali. S'abisa ujeleme wesihuleci acambi.

XIII. Doro be dahame alime gaifi tuwakiyara, ubui juwan ilaci.

Tere fonde Subuti Fucihi de alaha gisun: S'i-tsun, ere king be adarame gebuleci acambi? Mimbe adarame gingguleme tuwakiya sembi.

Fucihi Subuti de alame. Ere king ni gebu be sure ulhisu cargi dalin de akônaha *Kin k'eng king* sembi. Ere gebu colobe, Si gingguleme tuwakiyaci acambi. Terei turgun adarame seci? — Subuti Fucihi i henduhe: Sure ulhisu cargi dalin dé akônaha sehengge, uthai sere ulhisu cargi dalin de akônahangge waka be. Sure ulhisu cargi dalin de akônaha gebu sembi.

Subuti! sini gônin de adarame? Julai doro be gisurehe babio akôn.

Subuti jabume: S'i-tsun! Julai gisurehe ba akô.

Subuti! sini gônin de adarame? ilan minggan jalan amba jalan i bade bisirele narhôn buraki be labdu sembio akôn? Subuti jabume: Mujakô labdu kai, S'i-tsun.

Subuti! geren narhôn buraki Julai narhôn buraki waka sehengge be narhôn buraki i gebu sembi. Julai i henduhe: Jalan i dorgi sehengge, jalan i dorgi waka be jalan i dorgi waka sehebi.

Fucihi de alame: Uttu inu, uttu inu. Aikabade geli niyalma bifi ere king be bahafi donjifi golorakô gelerakô olhorakô oci, enteke niyalma jalan de umesi komso be seci acambi. Ai turgun seci?

Subuti Julai i henduhe: Sucungga cargi dalin de akônaha sehengge, uthai sucungga cargi dalin de akônahangge waka be. Sucungga cargidalin de akônaha gebu sembi.

Subuti girucun be kirime cargi dalin de akônahangge Julai i henduhe, girucun be kirime cargi dalin de akônahangge waka be; girucun be kirime cargi dalin de akônaha gebu sembi. Ai turgun seci? Subuti, bi seibeni Kalingga i wang de teisulebufi mini beyebe garlame delhebuhede; bi tere fonde beye i arbun akô, niyalma i arbun akô, geren ergengge i arbun akô, jalafungga i arbun akô bihe. Ai turgun seci? Bi seibeni jalan jalan garmibuha fonde, aikabade beyei arbun, niyalma i arbun, geren ergengge i arbun, jalafungga i arbun bihede korsocun, seyecun banjici acambihe kai.

Subuti, bi geli gônici; duleke duin tanggô jalan de girucun be kirire enduri oho fonde, tere jalan de beye i arbun akô, niyalma i arbun akô, geren ergengge i arbun akô, jalafungga i arbun akô bihe. Uttu ofi Subuti, Pusa i eiten arbun ci aljafi dele akô tob sara tob ulhire mujilen be deribuci acambi. Boco de mujilen baifi ilinjaci acarakô. Jilgan wa amtan tunggalan doro de mujilen baifi ilinjaci acarakô.

Giyan i ilinjara ba akô mujilen banjici acarakô. Giyan i ilinjara ba akô mujilen banjici acambi.

Aikabade mujilen de ilinjara ba bici, uthai ilinjarangge waka ombi. Uttu ofi Fucihi i henduhe: Pusa i mujilen boco de s'eleme bufi ilinjaci acarakô. Subuti! Pusa eiten geren ergengge jalin, aisi tusa arara turgun de giyan ereni s'eleme buci acambi. Julai i henduhe: eiten geren arbun be uthai arbun waka sembi. Geli henduhengge: Eiten geren ergengge uthai geren ergengge waka sehebi.

Subuti, Julai unenggi be gisurehengge, yargiyan be gisurehengge, enteke be gisurehengge, holo akô be gisurehengge, encu akô be gisurehengge.

Subuti! Julai i baha doro sehengge ere doro de yargiyan akô untuhun akô. Subuti! aikabade Pusa i mujilen doro de ilinjafi s'eleme

bure be yabuci, uthai niyalma farhôn de dosika de umai saburakô adali. Aikabade Pusa i mujilen doro de niyalma be gemu same enteke niyalma be gemu sabume ofi gemu ton akô, jecen akô gung erdemu be bahafi s'anggabumbi.

XV. King be tuwakiyara erdemu, ubui tofohoci.

Subuti! aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe bifi, tuktan s'un tucire erin de, Gengga birai yonggan de teherere beyebe s'eleme ilinjirakô s'eleme bure be yabuci, uthai niyalma de yasa bifi, s'un i elden gehun eldeke de hacin hacin i boco be sabure adali. Subuti amaga jalan de aikabade sain be yabure haha sain be yabure hehe bifi ere King be alime gaifi tuwakiyame hôlame s'ejileme mutehe de uthai Julai ofi Fucihi i mergen sure de, enteke bure inenggi dulin tob erin de geli Gengga bira i yonggan de teherere beyebe s'eleme bure, yamji s'un tuhere erin de, ineku Gengga birai yonggan de teherere beyebe s'eleme bure ereni tob akô tanggô, minggan, tumen jalan de isitala beyebe s'eleme bure de; geli niyaln bifi ere King bithe be donjifi, mujilen de akdafi fuderakô ohode, ere hôturi tereci wesihun; bitheleme arafi alime gaifi tuwakiyame hôlame s'ejileme, niyalma i jalin sume gisurere be ai hendure.

Subuti! oyonggo be gisureci, ere King be gônime gisureci ojorakô, kemneme bodoci ojorakô, jecen akô gung erdemu bi.

Julai amba doro be getukeleme, ursei jalin gisurehebi. Umesi wesihun doro be getukelere ursei jalin gisurehebi. Aikabade niyalma bifi, alime gaifi tuwakiyara hôlame s'ejileme niyalma i jalin badarambume gisureme muterengge bihede, Julai enteke niyalma be gemu same enteke niyalma be gemu sabume ofi, gemu bodoci ojorakô, kemneci ojorakô, jecen akô, gônime gisureci ojorakô, gung erdemu be bahafi s'anggabumbi.

Ere jergi niyalma oci uthai Julai i dele akô tob sara tob ulhire dorobe alime gaiha adali kai. Ai turgun seci? Subuti! aikabade ajige doro de amuran ofi, beye be sabure, niyalma be sabure, geren ergengge be sabure, jalafungga be sabure de dosire oci, uthai ere King be donjime alime gaifi hôlame s'ejileme, niyalmai jalin sume gisureme muterakô de ombi.

Subuti! Bisirele bade, aikabade ere King bihede, eiten jalan i dorgi de abka, niyalma, asurisa, sain i jukteme doboci acambi. Ere babe uthai subargan obume, gemu giyan i gungneme gingguleme, doro arame s'urdeme torhome hacingga ilha hian be ere bade soci acambi.

XVI. Dahôme Subuti de alame: aikabade sain be yabure haha sain be yabure hehe, ere king be alime gaifi tuwakiyame hôlara s'ejilere de, aikabade niyalma de weihukelebume fusihôlabuci, ere niyalma nenehe jalan i weile sui giyan i ehe jugôn tuheneci acambihe. Te i jalan i niyalma de weihukelebume fusihôlabuha turgun de nenehe jalan i weile sui be uthai geterembume mukiyebufi, giyan i dele akô tob sara, tob ulhire doro be bahaci acambi. Subuti! bi duleke ton akô asangga i jalan be gônici Jan teng Fucihi i juleri, jakôn tanggô duin minggan tumen buyun niyut, geren Fucihi be bahafi ucarafi, gemu gingneme jukteme alifi weileme, untuhun dulebuhangge akô bihe. Aikabade geli niyalma bifi, amaga dubei jalan de ere King be alime gaifi tuwakiyame, hôlame s'ejileme muteci, baha gung erdemu mini geren Fucihi be gungneme juktehe gung erdemu tanggô ubu de emu ubu de isarakô sere anggala, minggan, tumen bujun i ubuci bodome tolome jergileme teisulehe de isitala, inu amcame muterakô.

Subuti! Aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe amaga dubei jalan de ere King be alime gaifi tuwakiyame hôlara sejilerengge bihede baha gung erdemu be, bi aikabade yongkiyame gisurehede, ememu niyalma donjifi, mujilen uthai balai farfabufi, dobi gese kenehunjeme akdarakôngge bi dere.

Subuti ere King ni jurgan be bodome gisureci ojorakô be saci acambi. Unenggi karulara be inu bodome gisureci ojorakô.

XVII. Dubentele beye akô, ubui juwan nadaci.

Tere fonde, Subuti, Fucihe de alaha gisun: S'i-tsun! Sain be yabure haha, sain be yabure hehe dele akô tob sara tob ulhire mujilen be deribuci, adarame ilinaci acambi, ini mujilen be adarame eberembume dahabuci acambi sehede. Fucihi Subuti de alame: Sain be yabure haha, sain be yabure hehe, dele akô tob sara tob ulhire

mujilen be deribuci seci, giyan i ereni mujilen banjibuci acambi. Bi yaya geren ergengge be mukiyebume doobuci acambi. Yaya geren ergengge be mukiyebume doobume wajihabime, geren ergengge be yargiyan i emke seme doobuhakô bi. — Ai turgun seci? Subuti! aikabade Pusa de beyei arbun, niyalmai arbun, geren ergengge i arbun jalafungga i arbun bihede uthai Pusa waka ombi. Terei turgun adarame seci? Subuti yargiyan i doro bifi, dele akô tob sara tob ulhire mujilen be deriburengge akô. Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai Jan teng Fucihi i bade doro bifi, dele akô, tob sara tob ulhire doro be bahafi bio akôn? Akô kai, S'i-tsun. Bi Fucihi jurgan be sume ohode Jan teng Fucihi i jakade, doro bifi dele akô, tob sara, tob ulhire, doro be bahangge akô. Fucihi i gisun: uthai inu; uthai inu. Subuti! yargiyani doro bifi Julai i dele akô tob sara, tob ulhire, doro be bahangge akô.

Subuti! aikabade doro bifi Julai dele akô tob sara, tob ulhire doro be bahangge bici, Jan teng Fucihi uthai minde temgetu ejehe bufi, si jidere jalan de giyan i bahafi Fucihi ombi, colo Sikemuni Fucihi serakô bihe. Yargiyan i doro bifi dele akô, tob sara tob ulhire doro bahangge akô ofi, Jan teng Fucihi teni minde temgetu ejehe bufi gisurehengge: Si jidere jalan de giyan i bahafi Fucihi ofi, colo Sikemuni Fucihi sembi. — Ai turgun seci? Julai serengge uthai hacingga doro ere jurgan i gese, aikabade niyalma bifi Julai be dele akô tob sara, tob ulhire, doro be bahabi seme gisureci, Subuti! yargiyan i doro bifi, Fucihi, dele akô tob sara, tob ulhire, doro be bahangge akô.

Subuti! Julai i baha dele akô tob sara tob ulhire doro, ere dorgi de yargiyan akô, untuhun akô ofi, tuttu Julai i gisurehengge: eiten doro gemu Fucihi i doro sehebi.

Subuti! gisurehe eiten doro sehengge uthai eiten doro waka ofi tuttu eiten doro seme gebulehebi. Subuti duibuleci, niyalma i beye den amba i adali.

Subuti i gisun: S'i-tsun! Julai i niyalma i beye den amba beye sehebi.

Subuti! Pusa inu ere adali aikabade ere gisun be deribufi, bi giyani ton akô geren ergengge be mukiyebume doobuci acambi seci, uthai Pusa i gebu seci ojorakô ombi. — Ai turgun seci?

Subuti! yargiyani doro bifi, Pusa seme gebuleci ojorakô ofi, tuttu Fucihi i hendehungge: eiten doro de beye akô, niyalma akô, geren ergengge akô, jalafungga akô sehebi. — Subuti! aikabade Pusa ere gisun be deribufi: bi giyan i Fucihi gurun be miyamime dasataci acambi seci, erebe Pusa seme gebuleci ojorakô ombi. — Ai turgun seci? Julai i henduhengge: Fucihi i gurun be miyamime dasatambi sehengge, uthai miyamime dasatarangge waka ofi, tuttu miyamime dasatambi sehebi.

Subuti! aikabade Pusa beye akô i doro be hafume ulhirengge bici Julai teni ere gebu be uthai Pusa sehebi.

XVIII. Emu beye i uhei tuwara, ubui juwan jakôci.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai de yalai yasa bio akô?

Inu S'i-tsun, Julai de yalai yasa bi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai de abkai yasa bio akôn?

Inu S'i-tsun, Julai de abkai yasa bi.

Subuti! Sini gônin ai sembi? Julai de ulhisu yasa bio akôn.

Inu! ulhisu yasa bi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai de doroi yasa bio akôn?

Inu S'i-tsun, Julai de doroi yasa bi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai de Fucihi i yasa bio akôn?

Inu S'i-tsun; Julai de Fucihi i yasa bi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Aikabade Gengga bira i dorgi de bisire yonggan be Fucihi ere be yonggan seme gisurembio akôn.

Inu S'i-tsun! Julai de ere be yonggan seme gisurehebi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Aikabade emu Gengga birai dorgi de bisire yonggan be, ere yonggan i gese teherere Gengga bira, ere geren Gengga bira de bisire yonggan i ton i Fucihi i jalan i ba, ere gesengge be maka ambula obumbio akôn?

Mujakô ambula kai, S'i-tsun?

Fucihi Subuti de alame: Suweni gurun i ba i dorgi de bisire geren ergengge i hacin hacin i mujilen be, Julai gemu sembi.

Ai turgun seci?

Julai i henduhe: geren mujilen be gemu mujilen waka sehengge be mujilen i gebu sembi. — Terei turgun adarame seci. Subuti! duleke mujilen be bahaci ojorakô. Ne bisire mujilen be bahaci ojorakô. jidere unde mujilen be bahaci ojorakô.

XIX. Doroi jecen de wen hafuka, ubui juwan uyuci.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Aikabade niyalma bifi, ilan minggan, amba minggan jalan i bade nadan boopai be jalukiyame, s'eleme bure de baitalaci, ere niyalma ere turgun i salgabunde, hôturi erdemu ambula bahambio akôn?

Inu S'i-tsun! Ere niyalma, ere turgun i salgabun de, hôturi erdemu mujakô labdu bahabi. Subuti aikabade hôturi erdemu bisire yargiyan oci Julai hôturi erdemu ambula bahambi seme gisurerakô bihe. Hôturi erdemu akô turgun de, Julai teni hôturi erdemu ambula bahambi seme gisurehebi.

XX. Boco ci aljara, arbun ci aljara, ubui orin.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Fucihi be yongkiyame tesuke boco beye de acaci ombio, akôn?

Ojorakô kai S'i-tsun! Julai be yongkiyame tesuke boco, beye de acaci acarakô. Ai turgun seci? Julai i gisun de yongkiyame tesuke boco beye sehengge uthai yonkiyame tesuke boco beye waka be, yongkiyame tesuke boco beyei gebu sehebi.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Julai be yongkiyame tesuke geren arbun de acaci ombio akôn? — Ojorakô kai S'i-tsun! Julai de yongkiyame tesuke geren arbun de acaci acarakô. Ai turgun seci? Julai i henduhe geren arbun yongkiyame tesuke sehengge uthai yongkiyame tesukengge waka be, geren arbun yongkiyame tesuke gebu sehebi.

XXI. Gisurerengge waka be gisurehe, ubui orin emuci.

Subuti! Si ume Julai be, ere gônin deribufi minde doro be gisureci acara babi sere. Ume ere gônin deribure. Ai turgun seci? Aikabade niyalma Julai de doro gisurehe babi seme gisureci, uthai Fucihi be wakas'aha de obumbi. Mini gisurehe babe sume muterakô turgun.

Subuti! doro be gisurehengge gisureci ojoro doro akô be, doro be gisurehe gebu sehebi.

Tere fonde ulhisu hesebun i Subuti, Fucihi de alaha gisun: S'i-tsun! geren ergengge, jidere unde jalan de ere gisurehe doro be donjiha de, akdara mujilen banjirengge mujakô bio akôn?

Fucihi hendume: Subuti! tere geren ergengge waka; geren ergengge waka waka. Ai turgun seci? Subuti! geren ergengge geren ergengge serengge, Julai i henduhe geren ergengge waka sehengge be, geren ergengge i gebu sehebi.

XXII. Doro be bahaci ojorakô, ubui orin juweci.

Subuti Fucihi de alame hendume: S'i-tsun! Fucihi baha dele akô tob sara tob ulhire doro be baha ba akô de obumbi dere.

Fucihi i gisun: Uttu inu; uttu inu. Subuti! mini dele akô tob sara tob ulhire doro be, bahaci ojoro doro majige inu akô be, dele akô tob sara tob ulhire i gebu sehebi.

XXIII. Mujilen be bolgofi sain be yabure, ubui orin ilaci.

Dahôme Subuti de alame: ere doro necin neigen wesihun fusihôn akô, erebe dele akô tob sara tob ulhire doroi gebu sembi. Beye akô niyalma akô geren ergengge akô jalafungga akô. Eiten sain dorobe yabuci uthai dele akô tob sara tob ulhire doro be bahambi.

Subuti gisurehe sain doro sehengge Julai i henduhe uthai sain doro waka be, sain doro seme gebulehebi.

XXIV. Hôturi mergen duibuleci ojorakô, ubui orin duici.

Subuti! aikabade jalan minggan, amba minggan jalan i dorgi de bisire geren Siomi san alin i wang ere gese nadan boobai be isabufi s'eleme bure be baitalara niyalma bihede; aikabade niyalma ere sure ulhisu cargi dalin de akônaha king, jai duin gisun i gi jergi de isitala alime gaifi tuwakiyame hôlame s'ejileme, gôwa niyalma i jalin gisurere ohode, julergi hôturi erdemu ci tanggô ubu de emu ubu isirakô. Tanggô minggan tumen buju i ubu, jai bodome tolome jergileme duibulehede isitala, inu isarakô.

XXV. Wembume de wemburengge akô, ubui orin sunjaci.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Suweni jergingge, ume Julai ere gônin be deribufi: bi geren ergengge be doobuci acambi sere.

Subuti! ume ere gônin be deribure. Ai turgun seci? Yargiyan i geren ergengge bifi, Julai i dooburengge akô. Aikabade geren ergengge Julai i dooburengge bici, Julai de uthai beye niyalma geren ergengge jalafungga serengge bikai. Subuti! Julai i henduhe: Beye bi sehengge; uthai beye akô be an i jergi erebe beye bisire obuhabi. Subuti! an i jergi niyalma serengge, Julai i henduhe, uthai an i jergi niyalma waka sehengge be, an i jergi niyalma seme gebulehebi.

XXVI. Doroi beye be arbun waka, ubui orin ningguci.

Subuti! Sini gônin de ai sembi? Gôsin juwe arbun i Julai be cincilaci ombio akôn?

Subuti hendume: Uttu inu; uttu inu. Gôsin juwe arbun i Julai be cincilambi.

Fucihi i gisun: Subuti! aikabade gôsin juwe arbun i Julai be cincilambi, Tsakk'ravarti han uthai Julai inu ombi kai.

Subuti Fucihi de alaha gisun: S'i-tsun! aikabade bi Fucihi i gisurehe jurgan be sume ohode, gôsin juwe arbun i Julai be cincilaci ojorakô.

Tere fonde S'i-tsun gi i gisun be hendume:

Aikabade boco i mimbe acara
Jilgan mudan i mimbe baire oci
Enteke niyalma uthai miosihôn jugôn yaburengge
Julai be acame muterakô ombi.

XXVII. Lakcarakô mukiyerakô, ubui orin nadaci.

Subuti! Si aikabade ere gônin be deribume: Julai yooni tesuke arbun i turgun de, dele akô tob sara tob ulhire doro be bahangge waka saci, Subuti! ume ere gônin be deribume. Julai yooni tesuke arbun turgun de, dele akô tob sara tob ulhire doro be bahangge waka sere. Subuti! Si aikabade ere gônin be deribufi dele akô tob sara, tob ulhire mujilen be tucibuci, geren doro be lashalame mukiyebure be gisurerengge kai. Ume ere gônin be deribure. Ai turgun seci?

Dele akô tob sara tob ulhire mujilen be tuciburengge, doro be arbun be lashalame mukiyebure be gisurerakô.

XXVIII. Gaijarakô doosidarakô, ubui orin jakôci.

Subuti! aikabade Pusa Gengga birai yonggan be jalumbure jalan i bade nadan boopai de teherere be jafafi s'eleme bure de bai-

talara . . Aikabade geli niyalma bifi eiten doro de beye akô jalan, onco i kirire doro be mutebuhe de, ere Pusa nenehe Pusa i baha gung erdemu ci wesihun. Ai turgun seci? Subuti geren Pusa hôturi erdemu be alime gaijarakô turgun.

Subuti Fucihi de alame hendume: S'i-tsun ainu Pusa be hôturi erdemu be alime gaijarakô sembi.

Subuti! Pusa i araha hôturi erdemu doosidame latunaci acarakô. Tuttu hôturi erdemu be alime gaijarakô sehebi.

XXIX. Horon durun cib seme ekisaka, ubui orin uyuci.

Subuti! aikabade niyalma bifi, Julai be jihe sere, genehe sere, tehe sere, deduhe sere seme gisurerengge oci, ere niyalma mini gisurehe jurgan be ulhihakô ofi kai. Ai turgun seci? Julai serengge ya baci jihe ba akô, inu ya bade genehe ba akô ofi, tuttu Julai seme gebulehebi.

XXX. Emu i acaha giyan arbun, ubui gôsici.

Subuti! Aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe bifi ilan minggan amba minggan i jalan i babe ser sere narhôn buraki obuha de, sini gônin de ai sembi Ere narhôn buraki i geren be maka labdu de obumbio akôn?

Subuti jabume: Mujakô labdu kai S'i-tsun. Ai turgun seci? Aikabade ere narhôn buraki i geren be yargiyan i bisirengge oci, Fucihi uthai ere narhôn buraki i geren be gisurerakô bihe. Tuttungge adarame seci. Fucihi i gisurengge narhôn buraki i geren sehengge uthai narhôn buraki i geren waka be, narhôn baraki i geren i gebu sembi.

S'i-tsun! Julai i gisurehe ilan minggan amba minggan i jalan i ba sehengge, uthai jalan i ba waka be, jalan i ba i gebu sembi.

Ai turgun seci? Aikabade jalan i ba yargiyan i bisirengge oci, uthai emu i acabure arbun ombi. Julai i henduhe emu i acaha arbun uthai emu i acaha arbun waka be, emu i acaha arbun i gebu sehebi.

Subuti! Emu i acaha arbun serengge uthai gisureci ojorakôngge, damu an i jergi niyalma tere baita de doosidame latunaha turgun kai.

XXXI. Sara saburengge banjirakô, ubui gôsin emuci.

Subuti! Aikabade niyalma, Fucihi i henduhe: Beye be sabure, niyalma be sabure, geren ergengge be sabure, jalafungge be sabure

be gisureme ohode, Subuti! Sini gônin de ai sembi? Ere niyalma mini gisurehe jurgan be ulhimbio, akôn?

Akô kai, S'i-tsun! Ere niyalma Julai i gisurehe jurgan be ulhihakô bi. Ai turgun seci? S'i-tsun i henduhe: Beye be sabure, niyalma be sabure, geren ergengge be sabure, jalafungga be sabure sehengge, uthai beye be sabure, niyalma be sabure, geren ergengge be sabure, jalafungga be saburengge waka be, beye be sabure, niyalma be sabure, geren ergengge be sabure jalafungga be sabure i gebu sehebi.

Subuti! dele akô tob akô tob ulhire i mujilen be tucibuhengge, eiten doro de giyani ereni sara, ereni sabure, ereni akdame sure, doro i arbun bairakô oci acambi.

Subuti i gisurehe: Doro i arbun sehengge Julai uthai doro i arbun waka sehebi, doro i arbun i gebu sehebi.

XXXII. Wen de acaburengge unengingge waka, ubui gôsin juweci.

Subuti! aikabade niyalma bifi ton akô asangka jalan i bade jalumbuha nadan boopai be gaifi s'eleme bure de baitalara, aikabade sain be yabure haha, sain be yabure hehe bifi Pu-ti mujilen ilibume, ere ging be tuwakiyara duin gisun i gi jergi de isitala, alime gaifi tuwakiyame, hôlame, s'ejileme, niyalma i jalin gisurere oci, ereni hôturi tereci wesihun ombi. Niyalma i jalin badarambume gisurerengge adarame seci? Arbun de gaijarakô ereni as's'arakô de ai turgun seci.

Yaya fas's'an bisire doro
Tolgin wali hafun helmen adali
Silenggi adali inu talkiyan i adali
Giyan i uttu obufi tuwaci acambi.

Fucihi ere king be gisureme wajiha manggi, Tchanglao Subuti jai geren gelong, hehe gelong , upasa, upasaca, eiten jalan i dorgi, abka niyalma asuri, gemu Fucihi i gisurehebe donjifi, alimbaharakô urgunjeme akdafi alime gaifi dahame yabuha.

Sure ulhisu cargi dalin akônaha de Kin k'eng king wajiha.

Bibliographie arabischer Druckwerke.

Von

Ignaz Goldziher.

Zu den dringendsten Desideraten auf dem Gebiete der arabischen und muhammedanischen Literaturstudien gehört seit langer Zeit ein bibliographisches Hilfsmittel, welches in übersichtlicher und zuverlässiger Weise einen Ausweis über die in literarischer Beziehung bemerkenswerthen Erzeugnisse der sich immer mehr und mehr häufenden und immer emsiger schaffenden Druckereien des Orientes vom Beginne der Typographie in muhammedanischen Ländern bis in die neueste Zeit an die Hand gäbe.

Viel leichter als hier in Europa kann die Aufgabe im Oriente selbst gelöst werden, namentlich in Kairo, der fruchtbarsten Stelle der typographischen Production im muhammedanischen Oriente, wo auch an der viceköniglichen öffentlichen Bibliothek mit ihren reichen Beständen und literarischen Hilfsmitteln die ergiebigste Gelegenheit für die Lösung der bei solchen Arbeiten auftauchenden Schwierigkeiten geboten ist.

Mit Freude haben wir daher das in jüngster Zeit von Herrn Edward A. Van Dyck, Lehrer an der Medrese chiddîwijje in Kairo, redigirte Handbuch erhalten, welches sich zur Aufgabe gesetzt hat, eine geordnete Bibliographie der gedruckten Werke aus der arabischen Literatur aller Zeiten zu liefern.[1] Da der Verfasser zunächst

[1] كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع من اشهر التآليف العربيّة فى المطابع الشرقيّة والغربيّة لجامعه ادورد بن كرنيليوس فنديك وقد صحّحه السيّد،

das orientalische Publicum als Leser und Benützer seines Werkes vor Augen hatte, hat er sich nicht begnügt, eine trockene bibliographische Uebersicht zu geben, sondern dieselbe in den Rahmen einer Darstellung des Entwickelungsganges der arabischen Literatur in einer den Orientalen zugänglichen und mundgerechten Weise eingefügt. Er hat sich dabei im Grossen und Ganzen an das Schema gehalten, welches er in einem vor vier Jahren im Vereine mit Herrn CONSTANTIN PHILIPPIDES im Auftrage des ägyptischen Unterrichtsministeriums, zum Gebrauche in den arabischen Schulen, verfassten Handbuch der ‚Geschichte der Araber‘[1] bereits angewendet hat.[2]

Diesem Zwecke entsprechend werden nicht nur die in Europa oder im Orient im Druck erschienenen Werke nach Fächern geordnet aufgezählt, sondern innerhalb der aufgestellten Literaturperioden und inhaltlichen Kategorien die bedeutendsten Schriftsteller vorgeführt und dabei auch ihre bisher unedirten, ja selbst ihre verloren gegangenen Schriften erwähnt. In den literarhistorischen und biographischen Angaben hat sich der Verfasser nicht nur in der wenig systematischen Form seiner Darstellung dem Geschmacke des orientalischen Publicums anbequemt, sondern auch in den Zugeständnissen, die er den gangbaren literarhistorischen Fabeln macht, wie z. B. in der Angabe, dass die Mu'allaḳa des 'Amr b. Kulṯûm ursprünglich mehr als 1000 Verszeilen hatte (p. 26); er nennt allen Ernstes (289) Al-Aṣma'î den Redactor des Sîrat 'Antar und Neǵd b. Hišâm den Verfasser der Ḳiṣṣat (oder Sîrat) Banî Hilâl. Mit demselben Rechte hätte er den Neǵd auch mit der 'Antar-Erzählung in Verbindung setzen können,

---

محمّد على الببلاوى وقد زاد عليه بعض الكلام. Kairo (Druckerei der Revue ‚Al-Hilâl‘) 1314 = 1897; 8⁰, 677 + 3 Seiten Gr.-8⁰.

[1] كتاب تاريخ العرب وآدابهم لجامعيه ادورد فنديك المدرّس بالمدرسة الخديويّة وقسطنطين فيليبيدس. Bûlâḳ (Staatsdruckerei) 1310 = 1893; Gr.-8⁰, 143 Seiten.

[2] Eine für orientalische Leser berechnete literaturgeschichtliche Uebersicht hat in jüngster Zeit auch die in Kairo erscheinende Zeitschrift ‚Al-Hilâl‘ (herausgegeben von G. ZAIDÂN in einer Artikelserie ihres II. und III. Jahrganges [1893—1895] unter dem Titel (تاريخ آداب اللغة العربيّة) geliefert.

da er in derselben an einigen Dutzenden von Stellen, ebenso wie Al-Aṣma'î, als Râwî genannt wird (vgl. *Nachträge zu* PERTSCH'S *Arab. Catalog,* v, 53 unten).

Ausschliesslich zur Belehrung der Orientalen angelegt ist auch die dem ganzen Werke vorangehende Einleitung (1—9 über öffentliche Bibliotheken, die arabische Handschriftensammlungen besitzen) und das erste Bâb (10—21): ‚Ueber die arabischen Sprachstudien in Europa'. Diesem Bâb ist auch ein Paragraph über die Eintheilung der semitischen Sprachen und über die ältesten arabischen Sprachdenkmäler einverleibt (S. 10, 7 v. u. unrichtig النباطيّة statt النبطيّة, ebenso wie auch 11, 8 الصابئة für Sabäer zu beanstanden ist). Jedoch gerade mit Rücksicht auf diese nächste Bestimmung seines Werkes hätte der Verfasser bei Wiedergabe orientalischer geographischer Namen auf die originelle Orthographie derselben achten müssen. Während er mit vollem Rechte den Druckort Venedig consequent als بندقيّة gibt, drückt er ganz unrichtig Sfax mit اسفكس aus (61, 7), da es doch arabisch nie anders als سُفاقس geschrieben wird; auch Oran ist nicht اوران (376 penult.), sondern وهران, Tibet nicht تيبت (55, 3 v. u.), sondern تُبَّت, und auch Ceylon wird von den Lesern des Verfassers niemals mit dem Pali-Namen سيلان (ibid.), sondern stets سرنديب genannt.

Da der Verfasser von vornherein nicht die Absicht hatte, die ganze Summe des in eine arabische Bibliographie gehörigen Materiales in dies Handbuch einzuverleiben, so hätte er irgendeine zeitliche oder inhaltliche Grenze ausstecken müssen, innerhalb deren er sich mit seiner Zusammenstellung der Titel systematisch bewegen wolle. Dies hat er allerdings nicht gethan. Sein Handbuch vertritt die Literatur in arabischer Sprache von den ältesten Zeiten bis zu den Früchten der allermodernsten Culturbewegung unter den Orientalen. Dagegen haben wir natürlich nichts einzuwenden; denn aus den trockenen Titeln, die uns im weitläufigen Capitel über die moderne arabische Literatur entgegentreten, können wir ja nicht selten interessante Daten zur Bildungsgeschichte des arabischen Orientes schöpfen. Die meisten Leser werden es sicherlich erst aus diesem Buche (489)

erfahren, dass es auch bereits eine darwinistische Literatur in arabischer Sprache gibt, und dass ein Mann aus dem Libanon selbst BÜCHNER's ‚Kraft und Stoff' in die Sprache des Propheten übersetzt hat und in Alexandrien 1884 hat drucken lassen. Andererseits will das Handbuch allen Fächern gleichmässig gerecht werden. Bei dieser universalen Anlage des Buches werden umso augenfälliger jene bedauerlichen Mängel bemerkbar, die den systematischen Charakter der Arbeit des Herrn VAN DYCK beeinträchtigen und dieselbe für den Benützer leicht als eine Art Sammelsurium erscheinen lassen, an dem man vorherrschende Gesichtspunkte nicht entdecken kann. Es ist z. B. unfindbar, warum der Verfasser trotz der Weitläufigkeit, mit der er die Ḥadîṯwerke und ihre wichtigsten Commentare 124—135 zu behandeln scheint, den in der muslimischen Wissenschaft hochangesehenen Commentar des Nawawî zum Ṣaḥîḥ Muslim, mit seinen Ausgaben, nicht verzeichnet, während er nicht selten auf ganz unwichtige Brochuren viele Zeilen verwendet. Solcher Reclamationen liessen sich eine ganze Menge an den Verfasser richten. Unter allen möglichen Entschuldigungen, die er vorbringen sollte, könnten wir bei aller Indulgenz, eine sicherlich nicht gelten lassen: die Rücksicht auf den beanspruchten Raum. Denn für die unverhältnissmässige Anschwellung des Buches hat der Verfasser in jedem Kapitel desselben so opulente Beispiele geliefert, dass er die Ignorirung der im Gelehrtenleben des muhammedanischen Orientes wichtigsten Werke mit ökonomischen Gründen kaum wird motiviren können. Welche relative Vollständigkeit hätte sich bei umsichtiger Auswahl auf demselben Raume erreichen lassen, wenn der Verfasser nicht so übermässig in unnöthigen Wiederholungen derselben Sachen in verschiedenen, oft knapp benachbarten Stellen seines Werkes schwelgen würde! Die Aġânî haben zwei Artikel, 32. 40, ebenso gibt er die Biographie Sujûṭî's 60. 87; Al-Ḏahabî 101 deckt sich mit 136; 125, Nr. 3 wird durch 137, Nr. 27 überflüssig; die Biographie des Śâfi'î wird 138 und 153 gegeben; auf derselben Seite 267 gibt er zweimal seine Notizen zu Âmidî's Muwâzana; 330, Nr. 29 = 336, Nr. 11 u. a. m. Bei solchen Wiederholungen kommt es auch vor, dass an

den verschiedenen Stellen widersprechende Angaben über denselben Gegenstand gemacht werden. 270, 6 v. u. wird infolge eines Missverständnisses der Commentar التنوير zum سقط الزند dem Abû-l-ʿAlâ selbst zugeschrieben, während bereits auf der folgenden Seite 271, 12 Abû Jaʿkûb Jûsuf b. Ṭâhir als Verfasser genannt ist. — Die Unbestimmtheit des Geburtsortes des Behâ al-dîn al-ʿÂmilî (vgl. Al-Ṭâlawî, zum Bûlâker Keškûl 296) bringt der Verfasser in ungeschickter Weise in der Form zum Ausdruck, dass er in zwei Absätzen desselben Artikels (240) je einen anderen Geburtsort mit gleicher Bestimmtheit angibt. — Für wieviel im Werke fehlende wichtige Titel hätte der Verfasser den Raum verwenden können, den er bei der viermaligen Erwähnung des Muchtaṣar Taḏkirat al-Kurṭubî von Al-Śaʿrânî (498) für den Abdruck der jedermann zugänglichen Kapitelüberschriften des am Margo jenes Buches edirten kleinen Tractates von Samarkandî in Anspruch nimmt? Und auch hier die Unbestimmtheit der chronologischen Angaben hinsichtlich des Sterbejahres des Śaʿrânî!

Wir werden schon nach diesen Beobachtungen unsere Erwartungen nicht zu hoch spannen und uns auf manche Enttäuschung gefasst machen. Leider hat der Verfasser nicht immer jene Achtsamkeit walten lassen, die man bei einem bibliographischen Werke, das vorzugsweise die Bestimmung hat, als verlässliche Informationsquelle für jene zu dienen, die über den literarischen Charakter und die elementaren Formalitäten eines Buches Auskunft suchen, mit vollem Recht erwartet. Da ist gleich p. 49 und 51 die kolossale Verwirrung, die der Verfasser durch die Verwechslung von Ibn Fakîh al-Hamadânî ed. de Goeje und Al-Hamdânî ed. D. H. Müller angerichtet hat; er weiss nicht, dass dies zwei verschiedene Bücher sind und schreibt dem ersteren Verfasser die جزيرة العرب zu; ebenso hält er p. 36 das Chalaf-Buch Ahlwardt's für eine Ausgabe der Kaṣîda des Ta'abbaṭa śarran; zweimal (63, 2. 264, 11) verzeichnet er in einer ganz flüchtigen Charakteristik des Aṣmaʿî ein كتاب الانشاء, wobei nicht bezweifelt werden kann, dass es richtig الشاء (Ausg. von Haffner, Wien 1896) sein muss. 115 penult. ist das Ṭabakât al-

mufassirîn ed. MEURSINGE mit einem Tafsîr-Werke des Sujûṭî, معجمات القرآن, verwechselt worden. Doch dies sind Kleinigkeiten, an dergleichen wir uns bei der Lectüre des Buches langsam und langsam gewöhnen müssen. Aber fast unglaublich scheint es, dass der Verfasser p. 141 die Fatâwî Ḳâḍî Chân (st. 592 d. H.) für ein Werk des Abû Ḥanîfa hält (die Kairoer Ausgabe der Fatâwî in drei Bänden [Kairo 1282] kennt er nicht); oder dass er p. 181 eine نهج البلاغة للسيّد الرازىّ verzeichnet und daran die Betrachtung knüpft, dass der Verfasser weder mit Fachr al-dîn, noch mit Abû Bekr al-Râzî verwechselt werden dürfe, während der Sammler der Nahǵ al-balâġa der Fürsorge gegen solche Verwechslung gar nicht bedarf, da er doch nicht رازى, sondern السيّد الرضىّ ist; auch im Index figurirt: السيّد الرازى من الشيعيّة. — Ganz merkwürdige Dinge finden wir im Capitel über Volkserzählungen, eine Kategorie, in die der Verfasser p. 294 auch die Opuscula arabica ed. WRIGHT eingeordnet hat. — Wer die Ḳaṣîdat Abî Śâdûf von Śarbînî (von deren Ausgaben der Verfasser die Lithogr. Alexandrien 1289 zu erwähnen versäumt) einmal benutzt hat, weiss, dass dies Buch unter Volkserzählungen nichts zu suchen hat; er wird auch darin den Verfasser leicht corrigiren, dass er Ḳaṣîda und Commentar von verschiedenen Verfassern herleitet; er scheint Abû Śâdûf für den Verfasser der ersteren zu halten. Ein ganz besonderes Curiosum dieser Abtheilung (als deren Nr. 26 ein قصّة طبيب وجاركوخ ed. NÖLDEKE aufgeführt ist) ist jedoch p. 295, Nr. 22: قصص وحكايات شاميّة. Wir übersetzen, was der Verfasser zu diesem Titel zu sagen hat: ‚gesammelt und erklärt von LAND (möglicherweise soll dies richtig Graf LANDBERG heissen); gedruckt in vier Bänden bei Brill in Leiden 1862—1875.‘ Der Verfasser vermuthete, wie man sieht, hinter LAND's *Anecdota syriaca* Anekdoten im arabischen Vulgärdialekte von Syrien, und ist nicht verlegen, den Namen des Herausgebers in den eines Gelehrten zu emendiren, der ihm in dieser Combination geläufiger ist. — Weniger bedenklich als dieser syrische Eindringling ist p. 162, 1, wo das in *ZDMG.*, XXXIV von FAGNAN herausgegebene persische Sa'âdat-nâmeh als Kitâb al-sa'âda (mit der Angabe Paris: 1881) erscheint.

Ueberaus häufig bietet er mangelhafte oder gar irrige bibliographische Angaben; 97 sagt er, das سفر السعادة von Al-Fîrûzâbâdî habe keine Jahresangabe: mir liegt eine Ausgabe Kairo 1295 vor; vom Itḳân des Sujûṭî (119) gibt er die CASTELLI'sche Ausgabe (Kairo) nicht an; von den Makamen des Bedîʿ al-zamân spricht er seiner Gewohnheit gemäss an vier Orten; an zweien (282. 340) sagt er, die Chizânat al-adab des Ibn Ḥaǵǵa sei am Margo der Kairoer Ausgabe der Makamen gedruckt; 349. 360 gibt er den umgekehrten Sachverhalt richtig an. Wie soll sich da derjenige, der aus dem Buche bibliographische Informationen holt, zurechtfinden? Wie mangelhaft die Burda-Bibliographie 280 dargestellt ist, kann man aus den Literaturangaben in R. BASSET's Einleitung zu deren Uebersetzung (Paris 1894) und meinen Nachweisen (*Revue de l'hist. des relig.,* XXXI, 304 ff.) ersehen. — Makamen von Sujûṭî (284) gibt es noch in Lithogr. Alexandrien 1275 (Ṣâliḥ al-Jâfî); sie scheinen von den durch den Verfasser hier verzeichneten verschieden zu sein und sind dadurch interessant, dass denselben eine مقامة الفرنسيس vom Schejch Ḥasan al-ʿAṭṭâr angehängt ist, welche die Beschäftigung der Europäer mit orientalischer Literatur in sehr sympathischer Weise behandelt. — 265 macht uns der Verfasser begierig zu erfahren, wo die فحول الشعراء von Abû Temmâm (ohne nähere Angabe als طبع bezeichnet) gedruckt erschienen sind, während er ibid. den Titel der مختارات اشعار القبائل (vgl. *JRAS.* 1897, 332) zu الاختيارات من شعر الشعراء verderbt. — Bei Büchern, die verschiedene Ausgaben haben, sollte in einem solchen Werke gerade die Angabe des allerersten Druckes niemals fehlen, wie hier z. B. 466 bei dem Lehrbuch der Orthographie von Naṣr al-Hûrînî die Angabe der Ed. princeps, Kairo 1275 vermisst wird. Der vom Verf. verzeichneten Ausgabe Kairo (Chejrijja, nicht Bûlâḳ, wie es bei ihm heisst) vom J. 1304 geht noch die Bûlâḳer 1302 voraus. Von nicht angegebenen Ausgaben wollen wir noch anmerken: zu p. 341 unten, Al-Mâwerdî, Adab el-dunjâ wal-dîn, Bûl. 1309; p. 351 Marʿî's Badîʿ al-inšâʾ, Mosul (Dominikanerdruckerei 1866); p. 472 vom Ḥadîḳat al-afrâḥ gibt es ausser der indischen Ausgabe eine Bûlâḳer 1282; auch von ʿAlî Dede's Muḥâḍarat

al-awâ'il haben wir an Kairo (Śarķijja) 1311 eine vollständigere Ausgabe als die vom Verfasser angegebene.

Nicht selten verkennt der Verfasser vollständig den Charakter der von ihm verzeichneten Werke. Die Murûǵ al-ḏahab scheint er (55) für ein Lexicon nach Art des Bekrî und Jâķût zu halten, und gibt ihnen zwischen diesen beiden eine Stelle im Kapitel قواميس جغرافيّة. — Das Muwaṭṭa' Śejbânî (von dem es bekanntlich mehr Ausgaben gibt, als die eine, die der Verfasser verzeichnet) ist kein selbstständiges Werk, als welches es 124 gekennzeichnet ist, sondern eine der zahlreichen Recensionen des Muw. Mâlik mit den Glossen des Śejb. — Auch das Taķrîb des Nawawî (132) ist kein selbstständiges Werk, sondern ein Auszug aus dem Grundwerke des Abû 'Amr b. al-Ṣalâḥ el-Śahrazûrî, den Al-Nawawî in seinem Muslim-Commentar vorzugsweise الشيخ nennt, und dessen Buch bald als اصول الحديث (Petersburger Hdschr.), bald als معرفة انواع علم الحديث (Kairoer Katalog I², 253 oben) oder auch علوم الحديث (*Muhammedanische Studien* II, 187, Anm. 5) bezeichnet wird. — Hätte der Verfasser das Muśtabih von Al-Ḏahabî einmal wirklich benutzt, so hätte er von demselben (101) unmöglich gesagt, dass es فى رواة الحديث handle, sondern an dessen Stelle das طبقات الحفّاظ genannt. — Was soll man endlich dazu sagen, dass in einem bibliographischen Specialwerke (317) die Aḍdâd von Abû Bekr Muḥammed ibn al-Anbârî und die Asrâr al-'arabijja von Abû-l-barakât 'Abd al-Raḥmân al-Anbârî unter demselben Verfasser aufgeführt werden, trotzdem der Verfasser selbst bei ersterem ausdrücklich hervorhebt, dass er nicht mit dem im J. 577 gestorbenen Al-Anbârî (d. h. Abû-l-barakât) verwechselt werden dürfe.

Wie man aus dem Titel ersieht, beschränkt sich der Verfasser nicht blos auf die Vorführung von Producten der Editionsthätigkeit im Orient; er will vielmehr das orientalische Publicum auch mit den im Westen zustande gekommenen Editionen arabischer Werke bekannt machen. Dies Bestreben ist nur zu billigen. Der Verfasser hätte aber in der Verzeichnung der Büchertitel grössere Consequenz walten lassen müssen. Während er oft in der Angabe der Namen

der Herausgeber und ihres Wohnortes sehr weitläufig ist, geht er bei anderen Titeln an den Namen der Bearbeiter stillschweigend vorüber. Darin ist wohl keine Absicht zu suchen, denn p. 108, Nr. 36 تلقيح الخ gibt er wohl Druckort und Druckjahr, Seitenzahl und den Fundort der Handschrift an, die der Arbeit zugrunde gelegt ist, vergisst aber nicht nur den Namen des Bearbeiters, sondern auch den des Verfassers der Grundschrift zu nennen. Freilich können Orientalen mit den arabischen Transcriptionen europäischer Eigennamen nicht viel beginnen. Wem schwebt das Schriftbild Wright vor bei رايت, oder Boucher bei بوشه, Ethé bei ايثه, Peritz bei باريز, oder Angers bei انجيه u. a. m.? Dabei sind die Angaben über europäische Arbeiten in bibliographischer Beziehung sehr häufig zu mangelhaft, nicht selten vollends ungenau und irreführend. Eine ganz heillose Confusion herrscht 67 im Artikel über Balâḏorî, wo das durch Ahlwardt herausgegebene Buch als ein Theil der Futûḥ bezeichnet wird. S. 35, wo die Wiener Lebîd-Ausgabe registrirt ist, gibt der Verfasser seinen Lesern keine Kenntniss von der Fortsetzung durch Huber-Brockelmann, ebenso wie er versäumt (283) Thorbecke's Durra-Ausgabe zu notiren. Hingegen lässt er (370) eine neue Ausgabe des Mâwardî durch H. Derenbourg besorgen. Nach 298 wäre eine Ausgabe des Urtextes des Sibawejhi zuerst in *ZDMG.* erschienen. Das durch Cureton herausgegebene dogmatische Compendium des Nasafî (ʿUmdat ʿaḳîdat etc.) confundirt er (145) mit dem ḥanafitischen Fiḳhbuche: Kanz al-daḳâʾiḳ desselben Verfassers. Die beiden Bücher haben ausser der Gemeinsamkeit des Verfassers mit einander nichts zu schaffen. — Von Ibn ʿAbdûn verzeichnet er (275) ausser der Leidener noch eine Leipziger Ausgabe. Bei Usâma ed. Derenbourg wird (372) als Druckort angegeben: Leiden 1884, Paris 1886 u. a. m. Woher mag er unter Anderem (31) eine zweite Auflage von Freytag's Ḥamâsa (anno 1851) oder einen Diwân Ṭarafa (Greifswald 1869), einen Sulûk von Maḳrîzî ed. Wüstenfeld genommen haben? Tornberg's Dissertation: Fragmenta quaedam libri Ḥusn al-muḥâdara wird als Ausgabe dieses Werkes von Sujûṭî (68), Dieterici's Schrift: Mutanabbî und Sejf ad-daula als Ausgabe einer von der Jatîma unab-

hängigen besondern Risâla des Ṯaʿâlibî (269, 14) verzeichnet, u. a. m. Ganz merkwürdig ist bei einem gelegentlich angeführten arabischen Verse der Hinweis: انظر الأمالى بيت ١٣٣. Gemeint sind die Amâlî al-Ḳâlî, ein philologisches Sammelwerk nach Art des Kâmil von Mubarrad. Dies kann man aber nicht nach Verszeilen citiren. Den Schlüssel zu diesem Irrthum bietet uns die von dem Verfasser verschwiegene Quelle für seine Kenntniss des citirten Verses. *ZDMG.* XLVI, 37, Anm. 1 wird nämlich der aus den Amâlî al-Ḳâlî geschöpfte Vers aus der Handschrift der Pariser National-Bibliothek so angeführt: ‚Amâlî 133 v.;ʻ mit ‚v.ʻ ist natürlich die verso-Seite des betreffenden Blattes der Handschrift gemeint. Das hat nun der Verfasser missverstanden und mit dem Anschein eigener Lectüre eine ‚Verszeileʻ daraus gemacht.

Auch Jüdisch-Arabisches hat der Verfasser hin und wieder in den Bereich seiner Bibliographie einbezogen. Aber auch dabei ist nicht ersichtlich, welche Gesichtspunkte ihn bei der Auswahl der Druckschriften aus diesem Gebiete geleitet haben. So weit ich sehe, hat er besonders Jehuda ha-Lewi, Maimonides, Ḥajjûǵ (هيوج, *sic!*) und Abulwalîd ibn Ǵannâḥ berücksichtigt. Da zeigt es sich allerdings, dass er zwei in den Sitzungsberichten der Wiener kais. Akademie erschienene Abhandlungen W. BACHER's (‚Ueber die grammatische Terminologie des Ḥajjûǵʻ und ‚Ueber die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîdʻ) als eigene Werke des Ḥ. und AW. betrachtet hat (311); das Kitâb al-uṣûl des Letztern nennt er merkwürdigerweise (221) ein معجم يشتمل على المفردات العربيّة والعبرانيّة. Dass die Lumaʿ und das Wörterbuch auch im Druck erschienen sind, ist ihm bei dieser Gelegenheit entgangen.

Indem wir nun an dem Werke des Herrn VAN DYCK so viele Mängel auszusetzen hatten, möchten wir ihm nicht zugleich alle Brauchbarkeit absprechen. Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, dass es uns in manches Gebiet der Editionsthätigkeit des Orients, das sich unserer Beachtung völlig entzieht, einen Einblick ermöglicht und innerhalb desselben von den Erzeugnissen in den verschiedenen

Fächern der Wissenschaft mehr Kunde gibt, als zu erlangen uns sonst möglich wäre. Wir meinen damit besonders die in Indien erzeugten Ausgaben der muhammedanischen Literaturwerke, über die uns der Verfasser manche interessante Angabe bietet. Auch sonst wird das Buch, das vieles und daher jedem etwas bringt, für die Constatirung des Vorhandenseins orientalischer Druckwerke den Fachgelehrten Dienste leisten und in mancher Richtung als Auskunftsmittel dienen können. Freilich legt es mit dem unsystematischen, vielfach vom blossen Zufall bestimmten Charakter seines ungleichmässigen Inhaltes das Bedürfniss nach einer umfassenden, immer zuverlässigen, den Anforderungen unserer Literaturstudien entsprechenden Bibliographie der orientalischen Druckwerke erst recht nahe. Wir zweifeln nicht daran, dass der Verfasser in einer behutsam angelegten neuen Ueberarbeitung seines Werkes diesem Ziele näher kommen wird.

Budapest, im Mai 1897.

Ueber Wortzusammensetzungen im Mandschu.

Von

Erwin Ritter von Zach.

Im Folgenden erlaube ich mir auf eine Erscheinung im Mandschu aufmerksam zu machen, die meines Wissens noch keine Würdigung gefunden hat. Bei etwas genauerer Durchsicht des Mandschu-deutschen Wörterbuches von v. d. Gabelentz wird man die Bemerkung machen, dass die zahlreichen Synonyma einer Thiergattung gleiche Ausgänge besitzen, so z. B. trägt der Pfau folgende Namen: ju*jin,* kundu*jin,* molo*jin,* śu*jin,* to*jin,* yo*jin.* Während wir nun weder bei v. d. Gabelentz noch in Sacharow's ausgezeichnetem *Маньчжурско-русскій словарь* irgend einen Aufschluss darüber finden, geben uns die einheimischen Wörterbücher[1] genügend Anhaltspunkte zur Erklärung dieser Erscheinung. Es entsprechen nämlich folgende chinesische Aequivalente den oben angeführten Namen:

jujin 南客 nan ke;[2] das Buleku bithe fügt folgende Erklärung hinzu: *ju*lergi ba i niyalma tojin be jujin sembi. Im Süden nennt man den Pfau ‚jujin'.

---

[1] Wir haben hier folgende im Auge:

a) Han-i araha nonggime toktobuha manju gisun i buleku bithe (御製增訂清文鑑).

b) Manju isabuha bithe (清文彙書).

c) Manju gisun be niyeceme isabuha bithe (清文補彙).

Vgl. über diese Werke: P. G. von Möllendorff, *Essay on Manchu literature,* Nro. 36, 39, 40.

[2] Transcription des Buleku bithe.

kundujin 孔都護 *kung du* hô (都護, du hô ist die Wiedergabe des Pfauenschreies, 孔雀鳴若曰都護).

molojin 摩由邏 *mo io lo*; fucihi nomun de tojin be molojin sembi. In den buddhistischen Büchern wird der Pfau ‚molojin' genannt; vgl. auch 翻譯名義, 6. Cap., fol. 22 recto; im Sanskrit: मयूर, mayûra.

śujin 文禽 wen kin; tojin i funggala dethe *śu* yangsangga ofi, śujin sembi; da Schwanz- und Flügelfedern des Pfau so schön sind, heisst er śujin.

tojin 孔雀 kung ciyo, der gewöhnliche chinesische Name für den Pfau, v. Giles, *Chin.-engl. dictionary,* No. 6605: the Malayan peacock (Pavo muticus).

yojin 越鳥 yuwei niyao; *yu*wei ba i niyalma tojin be yojin sembi. In Anam nennt man den Pfau ‚yojin'.

Wir sehen also das Wort ‚tojin' sowohl mit Mandschuwörtern, als auch chinesischen Lehnwörtern Verbindungen eingehen, wobei seine erste Silbe spurlos verschwindet. An Zusammensetzungen dieser Art ist das Mandschu ungewöhnlich reich; es liessen sich noch viele Beispiele beibringen. Wir wollen hier nur einige der interessantesten anführen. So finden wir, dass in den Namen der 28 Sternconstellationen des Thierkreises[1] der betreffende chinesische Name mit dem Mandschunamen des entsprechenden Thieres combinirt wird.

Namen der 28 Constellationen		Mandschu	Entsprechende Thiernamen	Mandschu
1.	角 giyo,	gimda	蛟 fabelhaftes Thier,	nimada[2]
2.	亢 k'ang,	k'amduri	龍 Drachen,	muduri
3.	氐 di,	dilbihe	貉 Dachs,	elbihe
4.	房 fang,	falmahon	兎 Hase,	gôlmahon
5.	心 sin,	sindubi	狐 Fuchs,	dobi
6.	尾 wei,	weisha	虎 Tiger,	tasha
7.	箕 gi,	girha	豹 Leopard,	yarha

[1] Vgl. darüber Schlegel, *Uranographie chinoise,* p. 583.

[2] nimada 蛟 giyao, v. Giles Nr. 1309: a scaly dragon, *nimaha* i beye.

8.	斗 deo,	demtu	獬 fabelhaftes Thier,	tontu[1]
9.	牛 nio,	niohan	牛 Ochs,	ihan
10.	女 nioi,	nirehe	蝠 Fledermaus,	ferehe
11.	虛 hioi,	hinggeri	鼠 Ratte,	singgeri
12.	危 wei,	weibin	燕 Schwalbe,	cibin
13.	室 si,	śilgiyan	猪 Schwein,	ulgiyan
14.	壁 bi,	bikita	貐 Stachelschwein,	dokita[2]
15.	奎 kui,	kuinihe	狼 Wolf,	niohe
16.	婁 leo,	ludahôn	狗 Hund,	indahôn
17.	胃 wei,	welhôme	雉 Fasan,	ulhôma
18.	昴 mao,	moko	鷄 Huhn,	coko
19.	畢 bi,	bingha	烏 Rabe,	gaha
20.	觜 zui,	semnio	猴 Affe,	monio[3]
21.	參 śen,	śebnio	猿 Gibbon,	bonio
22.	井 jing,	jingsitun	犴 fabelhaftes Thier,	tungsitun[4]
23.	鬼 gui,	guini	羊 Schaf,	hônin

[1] tontu 獬豸 hiyai jai; niman de adalikan. emu uihe. banitai tondo sijirhôn. niyalmai becumere be sabuci. uru akôngge be śukilambi. Dem Bergschaf (山羊 a goat, the Asiatic chamois) etwas ähnlich, mit einem Horn, von Natur gerade und rechtschaffen. Sieht es Menschen streiten, stösst es die, welche im Unrechte sind. Vgl. auch GILES Nr. 245: a fabulous monster, having a single horn like a unicorn. It dwells in the desert and being able to discriminate right from wrong, gores wicked people, when it sees them. It eats fire in its ravenous fury, even to its own destruction.

[2] dokita 貆貐 hôwan ioi, GILES Nr. 5093: a kind of porcupine believed to be hermaphrodite; nach dem Buleku bithe: kitari i encu gebu, während wieder kitari 毫彘 hao j'i (v. GILES unter 豪 Nr. 3874: a porcupine) = bigan i ulgiyan i gebu. meifen suksaha de banjiha sika śanyan bime sifikô gese muwa. feniyelefi yabumbi. Name eines wilden Schweines. Die Borsten des Halses und der Schenkel sind weiss und stark wie Haarnadeln. Es lebt gesellig.

[3] v. GILES Nr. 4011: a monkey, a short tailed macaque.

[4] tungsitun 犴 an (v. GILES Nr. 3785: the tapir); banin dobi i adali bime sahaliyan. golmin ici nadan juśuru. ihan i uju. emu uihe. aniya goidaci esihe banjimbi. tasha yarha. nimada muduri. teiśun selei jergi jaka be jembi. Der äusseren Gestalt nach einem Fuchse ähnlich, aber schwarz; 7 Fuss lang, mit dem Kopfe eines Ochsen, aber nur mit einem Horn; es frisst Tiger, Leoparde, Krokodile, Drachen, Messing, Eisen u. dgl.

24.	柳 lio,	lirha	麞	Hydropotes inermis,	sirga [1]
25.	星 sing,	simori	馬	Pferd,	morin
26.	張 jang,	jabhô	鹿	Hirsch,	buhô
27.	翼 i,	imhe	蛇	Schlange,	meihe
28.	軫 jen,	jeten	蚓	Regenwurm	beten

Besonders reich an solchen Zusammensetzungen ist das Capitel der ‚fabelhaften Thiere' (Buleku bithe niyecche banjibun, Supplement des oben genannten Werkes, 4. debtelin, fol. 39 u. flgde, 異獸 encu hacin i gurgu i hacin; wir behalten den Ausdruck ‚fabelhafte Thiere', den v. D. GABELENTZ verwendet, bei, obwohl im selben Capitel auch der Salamander, die Hyäne, das Beutelthier und die Giraffe behandelt werden. Einige der dort erwähnten Thiere findet man in den Illustrationen zum bekannten Śan hai king [山海經圖] abgebildet).

Hier einige Beispiele:

ai hôju, 在子 zai z(e) niyalma i *uju. aihôma* i beye. Menschenkopf und Schildkrötenleib.

fulnihe 猲狚 he zu (GILES Nr. 4358: a great wolf), banin *niohe* de adalikan. uju *fulgiyan;* der äusseren Gestalt nach etwas einem Wolfe ähnlich, mit einem rothen Kopfe.

ilweri, 三角獸 san giyo śeo ‚Dreihorn'; *ilan uihe.*

maljuha 梁渠 liyang kioi; banin *malahi* de adalikan. *uju* śanyan. *tasha* i ośoho. Der äusseren Gestalt nach einer Wildkatze etwas ähnlich, mit einem weissen Kopfe und Tigerklauen.

moodahôn 谿邊 ki biyan oder 木狗 nui geo (vgl. GILES Nr. 6141: a climbing animal resembling the racoon). kara *indahôn* de adali ... *moo* de tafara mangga ofi moo indahôn sembi. einem schwarzen Hunde ähnlich; da es geschickt auf Bäume klettert, nennt man es ‚Baumhund'.

mosha 鹿蜀 lu śu, *morin* i beye, *tasha* i bederi, Pferdeleib mit Tigerflecken.

---

[1] 麞 GILES Nr. 407: the hornless river-deer (Hydropotes inermis), akin to the musk, common in the Yangtse valley.

suncehen 狰 jeng (vgl. GILES Nr. 708: a fabulous creature with five tails and a horn) *sunja uncehen,* ‚Fünfschwanz'.

tasihôn 獜 lin (vgl. GILES Nr. 7175: an animal between a dog and a tiger, covered with scales; a manis) *indahôn* de adali bime *esihe* bi; *tasha* i ośoho.

welgiyan 龏蚳 lung c'i (vgl. GILES Nr. 7498: a fabulous monster, a sea serpent [?]); banin *ulgiyan* de adalikan. *uihe* bi; dem Schweine etwas ähnlich und gehörnt.

Während sich in diesem Capitel eine gewisse Unabhängigkeit vom Chinesischen zeigt, finden wir sonst im Mandschu auf dem Gebiete der Naturwissenschaften nur höchst selten originelle Ideen, meistens liegen Nachbildungen oder direct Entlehnungen vor, was bei der Unselbständigkeit in geistiger Production nur allzu begreiflich ist. Wir bringen hier zum Schlusse noch einige Fälle von Zusammensetzungen, wobei wir uns auf Entlehnungen der Idee beschränkt haben, während wir die Entlehnungen des Lautes, die eigentlichen Lehnwörter, einer späteren Arbeit vorbehalten.

aisha cecike, 金翅 gin ci (GILES Nr. 2032: a small finch [Chlorospiza spinus]); ‚Goldflügel', *aisin* und *asha.*

aiyongga ilha, 金沙花 gin śa hôwa; ‚Goldsandblume', *aisin* und *yonggan.*

cibiha, 燕烏 yen u; ‚Schwalbenrabe', *cibin* und *gaha.*

dobke, 鵂鶹 hio lio (GILES Nr. 7268: the large horned owl); hôśahô (夜貓兒 ye mao el) i encu gebu. *kesike* i banin. *dobori* deyeme ofi, dobke sembi; ein anderer Name der Eule; der Natur nach eine Katze und da sie Nachts umherfliegt, heisst sie ‚dobke' Nachtkatze.

enduhen, 仙鶴 siyan ho (GILES Nr. 4449: the white crane, Grus viridirostris) ‚Geisterkranich'; *enduri* und *bulehen.*

golcehen coko, 長尾鷄 cang wei gi; langschwänziges Huhn; *golmin* und *uncehen.*

ildubi, 馴狐 siyôn hô, ‚der zahme Fuchs', *ildamu* und *dobi*; yabulan i encu gebu; yabulan 鴞鳥 hiyao niyao (nach GILES Nr. 4327:

a fabulous bird which eats its own mother, all but the head), führt auch den Beinamen hujengge gasha (hutu-sejen) 鬼車 gui ce, nach Giles Nr. 6430: a goat sucker (Caprimulgus stictomus).

isha, 松鴉 sung ya; ‚Lärchenrabe', *isi* und *gaha*.

jasihiya, 截雨 jiyei ioi, ‚Regenende'; *gôwasihiya,* 鷺鷥 lu se (Giles Nr. 7370: the eastern egret, Egretta modesta) und *jasimbi*, da sein Erscheinen in der Regenzeit trockenes Wetter (hiya?) verkündet.

jaktaha ilha, 紫霞盃花 z(e) hiya bei hôwa; ‚Purpurwolkenbecherblume'; *jaksan* (das dem chin. 霞 hia, rothgefärbte Wolken, entspricht) und *hôntahan*.

jodorgan usiha, 織女 ji nioi; Giles Nr. 1812: the Spinning Damsel, the star α Lyra; *jodombi* und *sargan*.

junara, 懷南 hôwai nan; = jukidun 鷓鴣 je gu, das Rebhuhn: jukidun urui *julergi* ba be *naraśame* ofi, junara sembi; da sich das Rebhuhn stets nach dem Süden sehnt, heisst es ‚junara'.

mucejun, 負釜 fu fu, ‚Kesselträger'; weijun i encu gebu. huru kumcuhun ofi, mucejun sembi; Beiname des weijun 鸛 guwan v. Giles Nr. 6365: the common stork; da sein Rücken gekrümmt ist, nennt man ihn ‚mucejun'; *mucen* und *weijun*.

muyari, 龍眼 lung yan ‚Drachenauge' vgl. Giles Nr. 7479: the lungan, Nephelium longana Camb.; *muduri* und *yasa* (yan).

nimheliyen ilha, 雪毬花 siowei kio hôwa; Giles Nr. 2320: the snow ball or Viburnum; *nimanggi* und *muhaliyan*.

nintehe ilha, 雪瓣花 siowei ban hôwa; fiyentehe amba. śanyan boco; grosse Blumenblätter von weisser Farbe; *nimanggi* und *fiyentehe*.

sakidun, 山鵲 śan ciyao; ‚Bergelster'; elsterähnliches Rebhuhn; *saksaha* (喜鵲 hi ciyao) de adalikan *jukidun*.

silehen,[1] 露禽 lu kin, ‚Thaukranich'; *silenggi* und *bulehen*.

---

[1] v. d. Gabelentz hat irrthümlich selehen.

śutugi ilha, 紫雲花 z(e) yôn hôwa; ‚Purpurwolkenblume‘; *śuśu* boco . . . jaksan *tugi* i adali ofi, śutugi ilha sembi; von rother Farbe; da sie rothen Wolken ähnlich ist, nennt man sie ‚śutugi ilha‘.

tumehe ilha, 萬蝶花 wan diyei hôwa; ‚Tausendschmetterlingblume‘; gubsu jira . . . fiyentehe gefehe i asha i adali ofi, tumehe ilha sembi. Die Blüthen stehen gedrängt; da die Blumenblätter Schmetterlingsflügeln ähnlich sind, nennt man die Blume ‚tumehe ilha‘; *tumen* und *gefehe*.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften.

Von

Friedrich Müller.

Inschrift von Behistān I, 20.

Die Construction von *χšapawā raućapatiwā* scheint, wie ich sehe, nicht ganz richtig erklärt worden zu sein. Spiegel übersetzt ‚bei Nacht und bei Tag'. Unter *χšapa* bemerkt er: ‚Nacht', sq. *vā: χšapavā* ‚des Nachts', und unter *raića* ‚Tag' . . . mit enklitischem *patiy: raića patiy* ‚je am Tage', dann unter *vā* ‚entweder — oder': *χšapavā raića pativā.*

Weissbach-Bang übersetzen: ‚bei Nacht oder bei Tag.'

Horn (*Neupers. Etym.,* S. 171, Nr. 775) bemerkt: *χšapa]vā* ‚des Nachts'. Dieses *χšapa-vā* erklärt Bartholomae im *Grundriss der iran. Philologie,* Bd. I, S. 217, §. 387 als Instrum. Sing. von *χšap-*.

Nach meiner Ansicht lässt sich altp. *χšapa* als Instrum. Sing. von *χšap-* (= altind. *kṣapā*) nicht erklären, da die altpersische Form dann *χšapā* (also *χšapāwā*) lauten müsste.

Die Form *χšapa* kann nur = altind. *kṣapas* ‚Nachts' gefasst werden oder kann ein Nominativ-Accusativ des Neutral-Stammes *χšapan-*[1] sein. Auf die letztere Auffassung führt der Parallelismus

[1] Auf den altpersischen Stamm *χšapan-* (Neutr.) führt auch das neup. شب hin. Wenn diesem das awest. *χšhapanęm* zugrunde läge, dann müsste es *šabān* (blos in شبانروز u. s. w. Horn, S. 171 vorhanden) lauten. Der Wechsel des Geschlechts zwischen Awestisch und Neupersisch lässt sich öfter constatiren. So ist *rasman-* im Awesta ein Masculinum, dagegen setzt neup. رزم ein Neutrum voraus.

χšapa-wā rauća(pati)-wā, der eine gleiche Construction der beiden mittelst *wā* verbundenen Glieder bedingt.

Wenn diese Auffassung richtig ist, dann muss die Erklärung der Phrase *χšapawā raućapatiwā* von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgehen.

Nach meiner Ansicht steht *χšapawā raućapatiwā* für *χšapapatiwā raućapatiwā.* Das zu den beiden Worten *χšapa* und *rauća* gehörende *pati* wurde blos dem letzteren Worte angehängt. Die Function des *pati* = altind. *prati* ist gerade so wie in den Ausdrücken altind. *jaǵńā prati* oder *jaǵńā jaǵńā prati* ‚bei jedem Opfer‘, *warṣā prati* ‚jedes Jahr, alljährlich‘ und in den adverbialen Ausdrücken *pratidinam, pratidiwasam* ‚alltäglich‘, *pratimāsam* ‚allmonatlich‘ und *pratiwarṣam* ‚alljährlich‘ aufzufassen.

Es ist demnach *χšapawā raućapatiwā* genau zu übersetzen: ‚sei es Nacht für Nacht, sei es Tag für Tag‘, d. h. ‚immer‘.

Dass die Nacht vor dem Tage genannt wird, dies ist genau so, wie im biblischen ויהי־ערב ויהי־בקר zu beurtheilen.

Inschrift von Behistān I, 48—50.

48. . . . . *naij āha martija*

49. *naij pārsa naij māda naij amāχam taumājā kašćij hja awam gau*

50. *mātam tjam magum χšatram ditam ćaχrijā.*

Hiezu bemerkt Spiegel im Glossar unter 3. *di* ‚wegnehmen‘, partic. neutr. *ditam.* — Dies ist nicht richtig. *ditam* ist acc. singul. masc. und bezieht sich nicht auf *χšatram,* sondern auf *awam gaumātam tjam magum.* Das Verbum altp. *di* = awest. *zi* = altind. *ǵi* ‚siegen, besiegen, ersiegen‘ wird nämlich, falls der Siegespreis ausgedrückt erscheint, mit zwei Accusativen verbunden, nämlich einerseits mit dem Accusativ jener Person, welche besiegt wird, andererseits mit dem Accusativ der Sache, welche ersiegt wird. Man sagt Sanskr. *puṣkarō nalā rāǵjā ǵajati* ‚Puṣkara besiegt den Nala um das Reich‘ und ebenso Behistān-Inschr. I, 44—45: *aita χšatram tja gaumāta hja maguš adinā kābužijam.* Dagegen sagt man bei der Verwandlung

des Activsatzes in einen Passivsatz im Sanskrit: *puṣkarēṇa nalō rāǵjā ǵitaḥ.* Hier gehört *ǵitaḥ* zu *nalō.* Man würde daher auch sagen: *nalā rāǵjā ǵitā karōti,* wobei *ǵitā* wiederum zu *nalā,* nicht aber zu *rāǵjā* gehört. Demnach ist auch oben *ditam* auf *awam gaumātam tjam magum,* nicht aber auf *χšatram* zu beziehen.

Man vergleiche dazu im Griechischen das Verbum διδάσκειν und im Lateinischen das Verbum *docere,* welche mit doppeltem Accusativ, nämlich sowohl der Person als auch der Sache, verbunden werden. Man sagt: δεδιδάχασι τὸν παῖδα τὴν μουσικήν, welcher Satz passivisch ὁ παῖς τὴν μουσικὴν δεδίδακται lautet. Man sagt dann: παῖς τὴν μουσικὴν δεδιδαγμένος, παῖδα τὴν μουσικὴν δεδιδαγμένον. Im Lateinischen heisst es *doceo juvenem literas,* dann passivisch *juvenis literas docetur, juvenis literas doctus, juvenem literas doctum.*

Diese Construction stimmt mit der entsprechenden des Arabischen vollkommen überein. Man sagt سَقَوْا زَيْدًا خَمْرًا مَسْمُومَةً ‚sie tränkten Zaid mit vergiftetem Weine‘, und dann passivisch سُقِىَ زَيْدٌ خَمْرًا مَسْمُومَةً ‚Zaid wurde mit vergiftetem Wein getränkt‘; عَلَّمَ زَيْدًا عِلْمَ اَلطِبِّ ‚er lehrte den Zaid die Wissenschaft der Heilkunde‘ und dann passivisch عُلِّمَ زَيْدٌ عِلْمَ اَلطِبِّ ‚Zaid wurde die Wissenschaft der Heilkunde gelehrt‘; زَوَّجَ زَيْدًا اَبْنَةَ عَمْرٍو ‚er gab Zaid die Tochter Amr's zur Frau‘, und dann passivisch زُوِّجَ زَيْدٌ اَبْنَةَ عَمْرٍو ‚Zaid wurde mit der Tochter Amr's verbunden‘.

Inschrift von Behistān I, 85—89.

85. *kāra hja nadītabairahjā tigrām adāraja awadā aištatā utā*

86. *abiš nāwijā aha pasāwa adam kāram . . . makāuwā awakanam anijam daša*

87. *bārim akunawam anijahjā ašm . . . anajam auramazdāmaij upast(ām)*

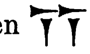
88. *abara wašnā auramazdāha tigrām wijatārajāma (pasāwa) awadā kāram*

89. *tjam nadītabairahjā adam ažanam wasija.*

Dies übersetzt SPIEGEL:

‚Das Heer des Naditabira hielt den Tigris, dort stellte es sich auf und war auf Schiffen. Darauf warf ich mein Heer auf . . . Ich machte einen Theil von . . . getragen und brachte . . . eines Theiles, Auramazda brachte mir Beistand, durch die Gnade Auramazda's setzten wir über den Tigris, dort schlug ich das Heer des Naditabira sehr.'

Da die Schlacht am jenseitigen Ufer stattfand, wobei eine Uebersetzung des Flusses nothwendig war, so muss das feindliche Heer am gegenübergelegenen Ufer den Fluss besetzt gehalten haben *(adāraja)*. Trotzdem nach OPPERT die sogenannte scythische (susische), von ihm medisch genannte Uebersetzung ‚et était sur des navires' = *utā abiš nāwijā āha* bietet, so kann die Uebersetzung SPIEGEL's ‚und war auf Schiffen' nicht richtig sein. Dies könnte nur durch *utā nāušuā āha* oder *utā nāwišuā āha,* nicht aber durch den Singular *nāwijā* ausgedrückt werden. Zudem bedeutet *abiš nāwijā* nicht ‚auf dem Schiffe', sondern (falls *abiš* = *abij* gefasst werden kann) ‚bei dem Schiffe'. Ich fasse *nāwijā* als Nominativ Singul. eines von *nāu-* mittelst des Suffixes *-ija* abgeleiteten Femininums und übersetze es durch ‚Flottille'. Demgemäss übersetze ich ‚und dabei war eine Flottille'. Das Wort *-makāuwā* stelle ich als *ramakāuwā* her und sehe im altpers. *ramakā-*, das Vorbild des Pahl.  ‚a troop, a company', arm. երամ, երամակ, neupers. رمه ‚caterva hominum, exercitus' (جمعیت مردمان ولشکر). Ich übersetze demnach *kāram ramakāuwā awākanam* mit ‚ich theilte das Heer in Rotten'.[1]

Das Wort *dašabārim* ist schwierig zu deuten. Weder *dašabārim* noch auch *ašabārim, ušabārim* (wie man corrigiren könnte) lassen sich befriedigend erklären. Sicher ist blos das Eine, dass *-bāri* (verglichen mit dem öfter vorkommenden *asa-bāri-* ‚Schnellreiter', worin *asa-* = neupers. اسک) einen ‚Getragenen' bedeutet. — Stand vielleicht in der Vorlage *anijam maišabārim akunawam?* Das Wort *maiša-* (= altind. *mēṣa-*, lit. *maišas*, altsl. *mēχų*) würde ‚Schlauch, Sack' bedeuten. Die Zeichen  und  können vom Steinmetz, nachdem

[1] Dies ist auch der Sinn der von OPPERT gegebenen sogenannten medischen (susischen) Uebersetzung.

er das  wegen des gleichen Schlusses des vorangehenden Wortes ausgelassen, d. i. blos einmal gemacht hatte,[1] leicht verwechselt worden sein. — Das Wort *ašm* . . . stelle ich als *tašmakam* ( statt ) her und deute es als ‚Flossbrücke‘.

Demnach übersetze ich die ganze Stelle in folgender Weise: ‚Das Heer des Nadintabaira hielt den Tigris besetzt; dort stand es und dabei war eine Flottille. Darauf theilte ich das Heer in Rotten. Den einen Theil setzte ich auf Schläuche, für den anderen brachte ich eine Flossbrücke herbei. Ahuramazda brachte mir Beistand. Mit der Gnade Ahuramazda's übersetzten wir den Tigris. Darauf schlug ich dort das Heer des Nadintabaira gewaltig.‘

Inschrift von Behistān II, 76 und 91, III, 52.

Die Phrase *uzamajāpatij akunawam* übersetzt Spiegel ‚ich liess kreuzigen‘, andere (z. B. Weissbach - Bang) ‚ich liess pfählen‘. Wie mir scheint, ist durch diese Uebersetzungen der Sinn der Worte nicht richtig getroffen. *uzamajā* ist, wie Spiegel richtig (S. 97) bemerkt, = *uz-zamajā,* der Local von *uzamā* = *uz-zamā,* was soviel wie einen ‚erhöhten Ort‘ bedeuten mag. Damit ist nicht die specielle Todesstrafe gemeint, sondern die Ausstellung des Verbrechers, an dem die Execution bereits vollzogen wurde, an einem erhöhten, allen Vorübergehenden sichtbaren Orte. Es kann daher Köpfen, Schinden, oder sonst eine der grausamen, bei den Persern gebräuchlichen Todesstrafen vorangegangen sein. Ich möchte demgemäss das Wort *uzamā* durch ‚Hochgericht‘ übersetzen und die ganze Phrase *uzamajāpatij akunawam* durch ‚ich liess auf das Hochgericht schaffen‘ wiedergeben.

Inschrift von Behistān III, 25—28.

25. . . . . *pasāwa*
26. *kāra pārsa hja wiϑāpatij haćā jadājā fratarta ha*
27. *uw haćāma hamitrija abawa abij awam wahjazdāta*
28. *m ašijawa.*

[1] Ist darin nicht eine Involutio zu erkennen (über welche man weiter unten, S. 256, Note 2 nachlesen möge)?

SPIEGEL übersetzt: ‚Darauf verliess das persische Volk, das in den Clanen war, die Weideplätze (?). Es wurde von mir abtrünnig, es ging zu dem Vahyazdāta über.'

Diese Uebersetzung ist nicht ganz richtig. Wenn dieselbe richtig sein sollte, dann müsste der Text lauten: *pasāwa kāra pārsa hja wiϑāpatij hauw haćā jadājā fratarta haćāma hamitrija abawa abij awam wahjazdātam ašijawa.*

Es ist demnach nicht *hja wiϑāpatij*[1] der Relativsatz, auf welchen *haćā jadājā fratarta* als Demonstrativsatz bezogen werden soll, sondern beide zusammen bilden den Relativsatz, auf welchen der mit *hauw* beginnende Satz als Demonstrativsatz zu beziehen ist.

Ein anderer Punkt, mit dem ich mich nicht für einverstanden erklären kann, ist die Uebersetzung des Wortes *jadājā* durch ‚Weideplätze'. Das Wort kann nur ein Ablativ sein von dem weiblichen Stamme *jadā,* der von der Wurzel *jad* = awest. *jaz* = altind. *jaǵ* herkommt. Dieses *jadā* kann hier nur einen Ort der Verehrung bedeuten. Ich möchte es nach dem Zusammenhange der Worte durch ‚häuslicher Herd' übersetzen. Demgemäss übersetze ich: ‚Darauf wurde das persische Heer, welches in der Heimat vom häuslichen Herde ausmarschirt war, von mir abtrünnig, ging zu jenem Vahjazdāta über.'

Damit ist das frisch ausgehobene persische Heer gemeint, welches zur Bekämpfung des Prätendenten verwendet werden sollte. Man vergleiche weiter unten, Zeile 29—30: *pasāwa adam kāram pārsam utā mādam frāišajam hja upā mām āha* ‚darauf schickte ich das persische und medische Heer aus, welches bei mir war'. Damit ist das alte, schon früher ausgehobene persische Heer gemeint.

Inschrift von Behistān IV, 85.

Der Name *dāduhja* (𐎭𐎠𐎯𐎢𐏃𐎹), Name des Vaters des *bagabuχša* (Μεγάβυζος) ist als persischer Eigenname (und das ist er unzweifelhaft) sehr auffallend, da das *h* (= grundsprachl. *s*)

[1] *wiϑāpatij* ebenso wie awest. *zęmā paiti, paiti āja zęmā.*

nach *u* nicht stehen kann, sondern im Arischen in *š* (altind. ष, iran. 𐬱, 𐬴) übergehen müsste. Ich vermuthe demnach *dādunja*[1] (𐎭 𐎠 𐎯 𐎢 𐎴 𐎹), das an *mardunija* (Μαρδόνιος) anklingt. Der Name *u(hj)āma* (Behistān-Inschr. ɪɪ, 44), wo das *h* in derselben Stellung vorkommt, ist nicht iranisch, da es der Name einer in Armenien gelegenen Festung ist.

Darius-Inschrift von Persepolis J, 6—9.

6\. . . . *wašnā aurama*
7\. *zdāha imā dahjāwa tjā adam*
8\. *ādaršaij hadā anā pārsā kā*
9\. *rā*

Wie ich in dieser *Zeitschrift,* Bd. ᴠɪɪ, S. 256 bemerkt habe, fasst Spiegel *ādaršaj* als 1. Pers. Sing. Praes. Med., was mir nicht richtig schien. Ich schloss mich an Benfey an, der die Form als 1. Pers. Sing. Imperf. Medii gefasst hat. Diese Erklärung ist auch nicht richtig; *ādaršaij* kann kein Imperfectum sein, da die 3. Pers. Singul. Activi dieser Zeitform Behist. ɪ, 53 *adaršnauš* (für *adaršnaut*) = altind. *adhṛṣṇōt* lautet.

Die Form *ādaršaij* kann nur ein Aorist (nach dem Paradigma *asṛpam, asṛpē*) von *ā-dhṛṣ*, im Sinne des altind. *abhi-dhṛṣ* sein.[2]

Was die oben berührte Form *adaršnauš* anlangt, so identificire ich sie mit altind. *adhṛṣṇōt,* ebenso wie *akunauš* mit altind. *akṛṇōt.* Das schliessende *t* ist hier nach *au* in *š* übergegangen. Deswegen weil aus *nait* nicht *naiš,* sondern *naij* wird, die Richtigkeit von *adaršnauš* = *adaršnaut, akunauš* = *akunaut* anzuzweifeln, ist nicht statthaft. Die Formen *akunauš, adaršnauš* als Aoriste vom Praesensstamm zu deuten (Brugmann, *Vergl. Gramm.,* Bd. ɪɪ, S. 1177) ist nur

[1] Dafür spricht die susische Form *daduwanja* oder *dadūnja?* (Justi, *Iran. Namenb.,* S. 76, a).

[2] Bartholomae (*Grundr. der iran. Philologie* ɪ, S. 208, §. 361) liest *adaršij* und sieht die Form für einen *iṣ*-Aorist an. Darnach muss er *adaršij* nicht auf *darš,* sondern auf *dar* (altind. *dhar*) beziehen und es aus *adarišij* entstanden erklären. Eine Erklärung, an deren Richtigkeit ich absolut nicht glauben kann.

jenem möglich, der von den Lautgesetzen so befangen ist, dass er die Formenlehre darüber ganz ausser Acht lässt.[1]

Darius-Inschrift von Persepolis J, 12—14.

12. . . . . *ja*
13. *unā tjaij uškahjā utā tja*
14. *ij drajahjā.*

drajahjā erklärt BARTHOLOMAE (*Grundriss der iran. Philologie,* Bd. I, S. 215) als Local Singul. = *drajahi-ā.* Diese Erklärung ist ganz unrichtig. Abgesehen davon, dass *-ā* blos in *dastajā* eine Stütze haben könnte, das aber kaum = *dastai-ā* ist,[2] sondern Genitiv-Local des Duals, lautet der Stamm zu *drajahjā,* wie Behist. v, 24 *(abij drajam)* beweist, im Altpersischen neben *drajah- (tara draja)* auch *draja-.* Man braucht das Altpersische nicht so ohne Weiteres mit dem Awestischen zu identificiren, wie es manchmal BARTHOLOMAE thut. *drajahjā* ist demnach Genitiv Singul., was schon der Parallelismus mit *uškahjā* fordert.

Inschrift von Naqš-i-Rustam A, 30.

kušijā wird von LASSEN und RAWLINSON auf die Κοσσαῖοι, die Bewohner von Κοσσαία (Landschaft von Persien bis zu den kauka-

[1] Das was BARTHOLOMAE (*Grundriss der iran. Philologie* I, S. 190, §. 309, II) darüber schreibt, vermag nur einen eingefleischten ‚Junggrammatiker' zu überzeugen. Um auf Grund eines höchst kärglichen Materials (S. 197, §. 329) ein Gesetz zu decretiren, nämlich ‚die Ausgänge-*š* und *-šaʰ* oder *-šaⁿ* (NB. in einem einzigen Falle!) des sigmatischen Aorists dringen in unsigmatische Tempora' (eine schöne und genaue Definition!), muss man jene kühne Divinationskraft haben, mit welcher die meisten der jüngeren Sprachforscher von der Schöpfung ausnahmsweise begnadet worden sind.

[2] Auch *māhjā* erklärt BARTHOLOMAE (a. a. O., S. 215) = *māhi-ā* als Local von *mas-*. Ganz falsch! — *māhjā* ist Genit. Sing. von *māha-* und *māhjā* steht für *māhahjā*, ebenso wie *hamātā* für *hamamātā, rauta* für *rautata.* Die hier zutage tretende Erscheinung ist das, was U. F. KOPP ‚Involutio' genannt hat. Darnach steht *necesset* für *necesse esset, foreceperint* für *fore receperint, praesenteste* für *praesente teste,* dann arab. عبادام für عباد ادام, للايمان für للايمان ان. Vgl. J. KARABACEK ‚Die Involutio im arabischen Schriftwesen'. Wien, 1896 (*Sitzungsb. der kais. Akademie der Wissenschaften,* Phil.-hist. Classe, Bd. CXXXV).

sischen Pforten), von Oppert auf das biblische כוש, Name eines Sohnes Cham's, des Stammvaters der Aethiopier, bezogen. Man kann auch an das Volk der Kuthäer, die Bewohner der Stadt Kutha (nordöstlich von Babylon), denken. — Der Name כותי, כותיי, כותאה bedeutet bekanntlich im Talmud so viel wie ‚Samaritaner', weil das Volk Kuth von den assyrischen Königen in das Reich Israel versetzt wurde, wo es durch Vermischung mit den zurückgebliebenen Israeliten den Stamm der Samaritaner bildete.

Darnach stünde *kušijā* für ursprüngliches *kutjā,* wie *hašijam* für *hatjam, uwāmaršijuš* für *huāmartjuš, uwāipašijam* für *huāipatjam.* Die Stelle Behistān-Inschrift I, 47 *hauw ājāstā uwāipašijam akūta hauw χšājaϑija abawa* übersetze man: ‚Dieser riss (die Länder) an sich, machte (sie) zu seinem Eigenthum, er wurde (factisch) König.' — *akūtā* kann nur Imperfect sein = *akunuta* (vgl. altind. *kurmas* = *kurumas*); der Aorist müsste *akartā* lauten.[1]

Inschrift von Naqš-i-Rustam A, 43—47.

43. *adataij (a)zdā bawā(t)ij pār(sa)hjā*
44. *martijahjā du(r)aj ar(šti)š pa*
45. *rāgmatā adataij azdā ba(w)āti*
46. *j pārsa martija duraj haćā pā*
47. *rsā hamaram patijažatā.*

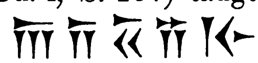
Die zu den beiden abhängigen Sätzen gehörenden Verbalausdrücke sind nicht gleichwerthig; *patijažatā* ist 3. Pers. Singul. Imperf. Med. von *žan* (neup. زدن, زنم) + *patij, parāgmatā* dagegen ist kein Imperfectum, wie Spiegel im Glossar unter *gam* angibt, sondern ein Participium perfecti.

[1] Bartholomae (*Grundriss der iran. Philologie*, Bd. I, S. 206) fasst *akumā* als starken Aorist. Da altind. *kr̥ta-* im Altpersischen als *karta-*, neup. كرد, كرده wiederkehrt, so müssten auch *akr̥ta, akr̥ma* im Altpersischen als *akarta*, *akarma* erscheinen. Solche Inconsequenzen sollte am allerwenigsten Bartholomae sich zu Schulden kommen lassen, der einmal gelehrt hat, dass im neup. كرد das altind. *akr̥ta* steckt. — Wenn in *akr̥ta* die Wurzel des neupersischen Praeteritum wirklich steckt, wie Bartholomae lehrt, dann dürfte diese Form nicht كرد, sondern müsste nach dem altp. *akutā kud* lauten *(akunauš : kunam = akutā : kud).*

Da dem altind. *sāgata-* im Altpersischen *hāgmata-* entspricht, so könnte *parāgmatā* als Verbum nur auf den starken Aorist *a-gam-am, a-gan, a-ga-ta, a-gan-mahi* bezogen werden. Dahin gehört aber entschieden *ā-žam-ijā*,[1] das dem awest. *ā-ǵam-jā-t,* altind. *ā-gam-jā-t,* vollkommen genau entspricht. Infolge dessen ist *parāgmatā* = altind. *parāgatā* als Femininum des Particip. Perfecti auf *arštiš* = altind. *ṛṣṭiḥ* zu beziehen.

Inschrift des Xerxes K, 20—25.

20. . . . . . . *utā ima st*
21. *ānam hauw nijaštāja kātanaij*
22. *janaij dipim naij nipišt*
23. *ām akunauš pasāwa adam ni*
24. *jaštājam imām dipim nip*
25. *ištanaij.*

Das Wort *janaij,* welches Spiegel als ‚ein dunkles, aber wie es scheint, nicht richtig gelesenes Wort' bezeichnet, kann absolut nicht genügend erklärt werden. — Bartholomae's Erklärung (*Grundriss der iran. Philologie,* Bd. i, S. 237) taugt nichts. Ich lese statt  (*janaij*):  (*adašaij*), was einen vollständig befriedigenden Sinn gibt.

Altpersisch: wisanāhj — wikanāhj.

Es freut mich constatiren zu können, dass meine in dieser *Zeitschrift,* Bd. iii, S. 149 (1889) gegebene Emendation von *wisanāhj* in *wikanāhj* sich bestätigt hat. Die neuesten Herausgeber der altpersischen Keilinschriften (Weissbach-Bang, 1893) lesen *wikanāhj.*

[1] Bartholomae (*Grundriss d. iran. Philol.,* Bd. i, S. 212, §. 377, ii) fasst diese Form als Optativ des Praesens.

Heilmittelnamen der Araber.

Von

Moritz Steinschneider.

Das Gebiet der Heilmittel gehört erst durch eine specielle Anwendung derselben in den Bereich der Heilkunde, zuerst in die beschreibende Naturkunde, deren Geschichte durch verschiedene Culturkreise mit ihren Sprachen zu verfolgen ist. Wenn nun auch die Einwirkung der Naturgegenstände auf den thierischen Körper die Dinge erst zur ,materia medica' macht, so ist doch zur Kenntniss der Dinge selbst eine äussere Beschreibung, die Angabe der Fundorte, der Seltenheit, des Preises und dergleichen, vor Allem aber die Angabe des Namens für den Complex jener Eigenschaften und Umstände in den verschiedenen Sprachen nöthig, wobei allerdings die Dinge sehr oft den, an ihrem ersten Fundorte, gewissermassen an ihrer Geburtsstätte, empfangenen Namen mit mehr oder weniger Modificationen bis zur unerkennbaren Entstellung beibehalten, wie bekanntlich die jetzt verbreiteten Gewürze — oder aber in verschiedenen Ländern und Sprachen einen vollständig neuen Namen erhalten, wenn sie sich verbreiten, respective den Namen, den ein anderes ähnliches Ding irgend einer Gattung, wenn nicht derselben, getragen hat. Aus solchen Umständen hat sich eine specielle Art von Wörterbüchern entwickelt, welche man im lateinischen Mittelalter Synonyma nannte, worin es hauptsächlich darauf ankam, das Verhältniss der Namen festzustellen, welche für dasselbe Mittel gebraucht werden. Diese Erörterung war ebensowohl

eine philologische (etymologische) als sachliche, wenn auch die Methode mitunter eine verkehrte war, wobei die Fremdwörter, insbesondere die arabischen, leicht verketzert werden, sowohl durch ungenügende Sprachkenntniss, als durch verschiedene Umschreibung der in den europäischen Sprachen nicht vorhandenen arabischen Lautzeichen — die Vocale werden ja im Arabischen überhaupt durch besondere Zeichen und je nach Bedürfniss angegeben oder weggelassen — ferner durch Unkenntniss oder Nachlässigkeit der Copisten und Schriftsetzer. Wer je eine Uebersetzung eines arabischen Werkes in Druck- oder Handschrift angesehen hat, geschweige wer mehrere Ausgaben oder Manuscripte desselben Werkes, oder gar mehrere Werke verglichen hat, kann nicht verfehlen, jene Uebelstände wahrzunehmen, wie z. B. beim kurzen *ă*, welches wie *e* lautet, während ein einziges Zeichen einen zwischen *e* und *i* liegenden Laut, ein drittes Zeichen einen zwischen *o* und *u* liegenden bezeichnet. Die Orientalisten unserer Zeit haben für ihre Umschreibungen neue Zeichen erfunden, die man in den meisten Druckereien nicht vorfindet, und sind vor Kurzem zusammengetreten, um sich über ein gemeinschaftliches System zu einigen. Schon vor 600 Jahren wollte Simon Januensis in seiner ‚Clavis sanationis‘ eigene Zeichen für die arabischen Buchstaben einführen, fürchtete aber die Corruption der Copisten, welcher auch seine lateinischen Buchstaben nicht entgangen sind. Simon unterscheidet die Uebersetzungen aus dem Arabischen von denen aus dem Griechischen; er beginnt jeden Buchstaben seines alphabetischen Wörterbuches mit einer Erörterung über das Verhältniss der arabischen Buchstaben zu den lateinischen, wonach man seine Umschreibung beurtheilen muss. Sein Buch ist vielfach benutzt worden, wie ja jedes verdienstliche Buch seine Benutzung — und seinen Missbrauch gefunden hat; aber seine sprachlichen Andeutungen fanden keinen Boden; die Materie der arabischen Heilkunst wurde Gemeingut, von ihrem Sprachgewande blieben einige Fetzen in Händen der sie plündernden Europäer; die heutige Orientalistenwelt kennt die alten ‚spolia‘ fast gar nicht, während die Historiker der Medicin noch immer auf die alten Uebersetzungen

angewiesen sind, weil die Orientalisten von Fach sich für Alles eher interessiren, als für Medicin, die ihnen ferne liegt und deren ältere Literatur man lange als werthlos bei Seite gelegt hatte.

Allerdings dürfte für die materia medica eine Ausnahmsstellung reclamirt werden; denn neben der alten Theorie ihrer Wirkung — welche seit Galen auf dem Gegensatz der vier Elementarqualitäten (Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit) zu den entsprechenden vorausgesetzten Qualitäten der Krankheit beruht — enthalten doch die alten Benennungen und Beschreibungen genug des Brauchbaren oder Beachtenswerthen, um gelernt und gelehrt zu werden. Es war daher ein glücklicher Gedanke des Arztes L. LECLERC, das bedeutendste arabische Werk auf diesem Gebiete, welches Sach- und Namenkenntniss verbindet, das aus 3000 und mehr Vocabeln bestehende Wörterbuch der ‚Simplicia' von ibn Beithar (oder Baitar, XIII. sec.) französisch zu übersetzen und mit Noten und Register zu versehen, nachdem SONTHEIMER's deutsche Uebersetzung von Orientalisten wie DOZY als vollständig unbrauchbar erkannt war; den Kennern des Arabischen ist inzwischen eine Ausgabe des Textes (Bulak, Jan. 1875) zugänglich geworden. Nicht minder verfehlt als die Uebersetzung des Textes ist SONTHEIMER's angehängtes Verzeichniss von Autoren und Schriften, welche ibn Beithar's Quellen repräsentiren sollen, in der That theilweise falsch gelesene Namen und Titel, theilweise bei ibn Beithar gar nicht vorkommende, ohne den nöthigen Stellennachweis alphabetisch zu ordnen und aus secundären Quellen zu beleuchten. Das Werk ibn Beithar's, welches wohl mit Recht als der Höhepunkt der arabischen Studien auf diesem Gebiete angesehen wird, ist zugleich durch seine Citate eine der wichtigsten historischen Quellen für uns, neben welcher vielleicht nur der *Continens* des Rhazes (Razi) zu stehen verdient, den wir aber leider nur in lateinischen Drucken, mit ihren verstümmelten Namen — an denen TIRAQUELLUS und ALBERT VON HALLER vergeblich ihren Scharfsinn versuchten — zu Rathe ziehen können. Die von LECLERC (*Histoire de la médecine arabe* 1876, I, 259) versuchte Uebersicht der in Razi's Riesenwerk angeführten Autoren und Schriften

will nicht erschöpfen, sondern hervorheben, gibt nur selten die Entstellungen der lateinischen Uebersetzung, die bisher allein als Quelle dienen konnte, da das Original nie edirt, auch aus den erhaltenen Bruchstücken (namentlich im Escurial) kaum vollständig herzustellen ist — wozu ich hier gelegentlich bemerke, dass die Berliner königl. Bibliothek ein Stück eines anonymen arabischen Auszugs aus dem Continens in hebräischem Schriftcharakter besitzt, worin die Anführungen Razi's grossentheils wiedergegeben sind.[1] Wünschenswerth ist aber ein vollständiger Index zum Original mit Angabe der lateinischen Entstellungen.

Der ‚Continens' ist nicht ein Continent, sondern ein grosses Meer, worein das den Arabern bekannte Alterthum und die erste Periode der arabischen Wissenschaft selbst sich ergossen hat, und woraus viele Nachrichten der späteren Bibliographie stammen. Aehnliches bietet ibn Beithar für sein engeres Gebiet der Simplicia aus der ihm vorangegangenen Zeit. Ich habe vor langer Zeit eine Studie über die Quellen des Razi und ibn Beithar vorbereitet und versprochen, aber bis jetzt nicht ausgeführt, weil ich ohne jede Benutzung der Originale den beabsichtigten Zweck nicht zu erreichen hoffte.

Inzwischen hatte ich Gelegenheit gehabt, einige ältere, arabisch verfasste Schriften über Simplicia aus hebräischen und lateinischen Bearbeitungen näher zu schildern und nahm Veranlassung, das gewonnene Material nach den sich ergebenden arabischen Namen der Stoffe alphabetisch zu ordnen und mit den jüngeren Quellen zu vergleichen. Diesem Material entnahm ich unter Anderem die Nachweisungen des ‚Glossars' (ungefähr 160 Artikel) zu den Synonymen des ‚Antidotarius' von Mondeville, in der Ausgabe der Chirurgie des letzteren, von Herrn Dr. PAGEL (Berlin 1892, S. 596 bis 625). Diesem Glossar geht eine kleine Abhandlung ‚Zur Literatur der Synonyma' voran (S. 582—595), worin die Hauptquellen aufgezählt und charakterisirt sind; dort sind auch die Belege für die hier vorangehenden allgemeinen Bemerkungen zu finden. Mein Glossar

[1] S. meinen eben im Druck vollendeten zweiten Theil des Verzeichnisses der hebräischen Handschriften, S. 100.

ist bald darauf von dem französischen Herausgeber des Mondeville benutzt worden.

In meinem hohen Alter werde ich diese Studien über die Materia medica in den älteren arabischen Quellen nicht erheblich erweitern können; ich glaube daher mein gesammeltes Material in der bequemen Form einer Anordnung nach dem arabischen Alphabet veröffentlichen zu sollen; es enthält jedenfalls die Namen, welche in der zweiten Periode der arabischen Medicin am meisten verbreitet waren.

Ich habe nunmehr noch die Abbreviaturen für die erschöpfend benutzten Quellen anzugeben, über welche die erwähnte Abhandlung nebst Glossar (S. 598) nähere Auskunft gibt.

Ali = Ali ibn Abbas, das Arabische nach ms. SPRENGER 1886.

Av. = Avicenna, Kanon, nach der Pagination der ed. Rom, mit Benutzung der ed. Bulak 1877, der hebräischen Uebersetzung, ed. Neapel 1492, und der alten lateinischen.

Dj. = ibn al-Djezzar (Anf. XI. Jahrh.), *al I'timad*, arab. ms. in München 824 (in hebräischen Lettern, nach Blattzahl citirt); lateinische Uebersetzung von Stephanus aus Saragossa oder Lerida (1233) unter dem Titel *Liber Fiduciae*, welche ich in dem Münchener ms. 253 entdeckte; ein Compendium desselben erwies ich in dem *Liber de Gradibus* des Constantinus Africanus, welcher wiederum (um 1197 bis 99) von einem Anonymus (nebst mehr als 20 anderen medicinischen Schriften) unter dem Titel *ha-Maalót* hebräisch übersetzt, in mehr als einem Dutzend Handschriften nachgewiesen worden; das Nähere darüber ist in meinem Werke: ‚Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters' (Berlin 1893) S. 702, zu finden. Die Namen der einzelnen Artikel gab ich arabisch (mit hebräischen Lettern, wie im ms.) und lateinisch nach der Anordnung der mss. mit einigen Noten im ‚Deutschen Archiv für Geschichte der Medicin', herausgegeben von ROHLFS, Band II (1879), S. 6—19; in dem lateinischen alphabetischen Index, S. 20—22 sind nachzutragen: Abharo 10; astarat, s. styrax; dehenig 34; fastata (vor fel); (galanga 24, lies 21); gypsum (geb) 34; huars 11; mixatar 34; muahite 6; (sambucus,

s. zu f. 29 b); styrax 6; trifol 17; uvae passae 11. — Die Ziffer bezieht sich auf die Blattzahl des ms.

Ga. = Gafiki's (um 1100?) Verzeichniss einfacher Heilmittel (über 700), nach der handschriftlichen lateinischen Uebersetzung eines mag. G. in Lerida (1258?), mit hinzugefügter Erklärung in arabischen Lettern gab ich in VIRCHOW's Archiv, Bd. CXXVII, S. 510—48, Berichtigungen daselbst Bd. CXXXV, S. 137. Die Ziffer bezieht sich auf den lateinischen Anfangsbuchstaben.

I. B. = ibn Beithar (s. oben) mit der Nummer in LECLERC's französischer Bearbeitung.

Als eine auszügliche Bearbeitung des ibn Beithar (principiell: Bitar umschrieben, warum?) ist zu betrachten: E. SICKENBERGER (Professor der Pharmakologie in Cairo) ‚Die einfachen Arzneistoffe der Araber im XIII. Jahrhundert', I. Heft, Wien 1894 (N. 1—600: حجر يهودى, 68 zweispaltige Seiten, Abdruck aus der Wochenschrift ‚Pharmaceutische Post'). Die arabischen Schlagwörter sind von einer Umschreibung in lateinischen Lettern und einer Erklärung nach Dioskorides etc. (aus LECLERC?) begleitet; die kurze Aufzählung von arabischen Autoren ist werthlos, z. B. Abdul-Kasis (für abu'l-Kasim, d. i. Zahrawi).

K. = Kachef er-Roumouz ‚Traité de la matière médicale arabe, par Abd er-Rezzak ed-Djezaïry, traduit et annoté par LUC. LECLERC. Paris, E. LEROUX, 1874 (393 pp. und Errata, die jedoch durchaus nicht erschöpft sind); ich citire die französische Uebersetzung der Artikel. Der arabische Verfasser machte seine Wallfahrt nach Mekka im Jahre 1717/8. Das Buch schöpft zunächst aus der ‚Tadskera' des Da'ud al-Antaki (ich weise meistens auf I. B. hin), enthält 1000 Artikel, worunter gegen 200 blosse synonymische Verweisungen.

L. = EM. Löw ‚Aramäische Pflanzennamen', Leipzig 1881, ein sehr nützliches Werk, in welchem auch arabische Namen durchweg verglichen und in einem besonderen Register zusammengestellt sind. Ich citire nur die Vocabeln, die in den anderen Quellen vorkommen.

Sa. = Abu's (oder abu'l)-'Salt (gest. 1134) und seine Simplicia (630 zum Theil identische Namen, nach den Wirkungen classificirt),

nach einer hebräischen Uebersetzung (in meinem ms. 31) in VIRCHOW's Archiv, Bd. XCIV (1883), S. 42 ff., wozu mir Herr Dr. E. Löw im Druckjahre einige Bemerkungen schickte, die ich grösstentheils hier beachten werde. Viele Schlagwörter sind hier nicht die arabischen, (S. 41) oder in etwas modificirter Umschreibung, wenn Fremdwörter.

Ser. = Serapion junior ‚De Simplicibus', lateinisch, ed. 1527, nach Conjectur, eine kleine Anzahl noch zweifelhafter Schlagwörter sammelte ich am Ende dieses Artikels.

Die bisher aufgezählten Quellen sind erschöpfend ausgenutzt, soweit die arabische Benennung direct angegeben, oder durch eine Vergleichung mit anderen Quellen oder sonst ersichtlich ist.

Andere Quellen sind nur gelegentlich benutzt und angeführt; wo ich auf das Glossar zu Mondeville (‚Gl. Mond.' mit Nummer) verweise, habe ich in der Regel die dort angeführten Quellen hier nicht wiederholt, manchmal berichtigt. Die Reihenfolge der Citate ist nicht eine chronologische, sondern der Bequemlichkeit halber, eine alphabetische, jedoch kommt Löw als secundäre Quelle zuletzt; manchmal ergab sich eine verschiedene Reihenfolge aus sachlichen Gründen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass die Umschreibungen in lateinischen Lettern, meist corrupt, den Uebersetzungen angehören.

Die fortlaufende Ziffer des Ganzen soll die Citation erleichtern.

Für die im Arabischen aufgenommenen, als persisch bezeichneten Wörter, welche auch für die Lexicographie dieser Sprache in verhältnissmässig älterem Stadium von Interesse sein dürften, habe ich in der ‚Terminologie Médico-Pharmaceutique Française-Persane' etc., par JOH. L. SCHLIMMER (autographirt Teheran 1874) so wenig wie gar keine Hilfe gefunden, über den Grund wage ich keine Vermuthung, da ich diese Sprache nicht verstehe. — Ich werde diese Vocabeln zuletzt zusammenstellen.

Berlin, im Herbst 1896.

1. االسن oder الوسن A. 137, ob Blatt von السن folium benete, bei Ali 194? SONTHEIMER I, 426 ist nach LECLERC 1295 zu berichtigen.

2. ابارة nach Ali 500 Abarum, i. e. plumbum combustum, bei Dj. 27 b Obar; bei A. 131 ابار والانك, hebr. n. 26 umgestellt und hebräisch übersetzt: Bedil (= Zinn) und Blei.

3. اباعلس A. 138, ed. Bulak 1877, I, 263 اناغلس, hebr. אנגלים, d. i. latein. Anagallis, d. i. Angelica. — Ein Mittel Angelica erwähnt FREYTAG, *Lex.* I, 63 nach Forskal.

4. ابانوس, s. ابنوس.

5. ابربيولة (rumisch) Dj. 45 b für persisch صعتر; vgl. اپرپرلة bei DOZY, *Supplém.* I, 2?

6. ابرق A. 138, hebr.: ‚im Latein. Abrich‘. Letzteres bei Razi (Continens, simpl. n. 98, im Glossar des Uebersetzers Faragius n. 91), Abruc, Chebalinum.

7. ابرنج (persisch) albaranga Dj. 31; Ser. 153 Abrang.

8. ابرنجمشك, s. فرنجمشك.

9. ابرة الرعى und ابرة الراهب Geranium, K. 104, auch I. B. 15.

10. ابريسم A. 136, Ga. seta 22; K. 34 Coccos = بلوط الحرير.

11. ابسوفعلس (syrisch) Dj. 12 für انزروت, nach L. 414 falsch, ohne Correctur.

12. ابن عرس Ibneyrz Ga. 2, I. B. 12.

13. ابنوس A. 134, Helenum (sic) sive Ebenum, Ali 394; Ebenus Dj. 34; Ebanus, Ga. 1; K. 119 auch يابنوس; Abanus Ser. 152; L. 65.

14. ابهل A. 128 Alabhelum, sive Abhelum, Ali 184; Harhar vulg. vel Hebele, Dj. 38 b; Savina Ga. 2, Sabine K. 16; Sa. 597 falsch Ab'hal, wegen des falschen hebräischen Buchstaben; Abel (sic) Ser. 255. — I. B. 7, 985, 1289, 1402. — L. 82.

15. ابو جلسا A. 135, ed. Bulak p. 260 حلسا, hebr. ‚אבילאסא, lat. Lactuca‘.

16. ابوقسطس ypoquistidos, Ga. taratiz 13.

17. اترج A. 133; (gramen) Citrini vel Alcitriali, Ali 176; (folium) artengi (!) vel tharengis, 213; Aterengum 283, (oleum) Hellechi 291 ist im arab. ms. corrigirt und unsicher; Citron K. 6; Ser. 1. — L. 46.

18. اثرار (Berberis) bei Ga. b, 1, wie I. B. 20, 1102 (SONTHEIMER corrumpirt).

19. اثل thamariscus, Dj. 35; azel Ga. t 1; T. oriental K. 21; Ser. 20. — L. 66, 71, 420.

20. اثمد A. 129, hebr. n. 18, Plempius, p. 42 (stibium); lat. n. 7 (antimonium); Athemedum, Ali 471; Azmet, Dj. 67; Eznut, antimon. 1, Ga.; Antimon. K. 20; [MIRFELD ‚Synon. Bartholomaei', Oxford 1882, p. 24: ‚Aitruad (!) graece antimon.]; antim., Sa. 230; Aitmad, Ser. 366 (376), vgl. Gl. Mond. 37; Simon Januensis 3: Antimon. arab. althynach!

21. اثميديون A. 139, اثيمديون ed. Bulak 264, letzter Artikel, nicht in der hebräischen Uebersetzung.

22. اجاص A. 134; (fol.) pruni, Ali 212 und (gumma) piranii 341; Eiasz und Iyaz Ga., p. 1 und 3; Prune = عين, im Magreb برقوق, K. 37, اجاص شتوى Nefle = زعرور K. 38; Anas [für ajas?] Ser. 138. — L. 149, 208, 234.

23. احرق Sa. Ende C. XVII (S. 61).

24. احريض Carthame, K. 116 = عصفر. — L. 218.

25. اخرا (nicht اجرا) Otra 2, Ga.

26. اخيلس A. 139, ed. Bulak 264 اخيلوس, auch سندريسطس oder سندريطس, citirt Galen; der erste von drei Artikeln am Ende des Buches, die im Hebräischen fehlen.

27. اآداد amoit, carduus 1 Ga.; bei I. B. im eigenen Namen.

28. ادراقى A. 132, hebr. (zwischen 31 und 32, die Zahlen bis 37 sind mangelhaft und stimmen nicht mit dem Index), latein. Atrakik.

29. ادرياس und ادريس tapsia 19, Ga.; auch درياس bei I. B. und Adris Thapsia K. 63.

30. اذان الارنب auricula leporis Hutne arnep Ga. a 11; اذن Cynoglossa = اذن الشاه und لصيق K. 82. — L. 307.

31. اذان الغزل auricula de algazel a 11, Ga.

32. اذان الفار Adan alfar, vel Adanee (!) faraichus, Ali 49; Ednalfar auricula muris (so lies) und dasselbe silvestris (البرى), Ga. 3, 4; myosotis (اذن) K. 70. — L. 40. — S. auch n. 35 f.

33. اذخر Gl. Mond. 77 Zeile 2 lies Ali 77 etc. und noch oleum adechari 303; zu Dj. 46: Hatcher; Jonc odorant K. 9; Sa. 358 Scammonia; Ser. 19 Adcher, squinantum.

34. اذربونة A. 129, wofür اذريون ed. Bulak 251, hebr. n. 16 אדריונא ‚latein. Adruma und Tartanita‘; flos Adrion, Ali 233, Addarium, i. e. radix arthanite n. 128; Ederion 3, Ga.; Chrysanthime K. 113 = تاجر; hingegen اذريونة Cyclamen K. 115 = حديبيا. LECLERC citirt in beiden Artikeln Avicenna ohne Angabe der Stelle und Lesart; s. auch Dj. 55 b neben عرطنيثا.

35. أذن الجدى Plantain K. 71 = لسان الحمل; I. B. hat اذان und so L. 243.

36. اذن حمار Oreille d'âne K. 68, ohne nähere Angaben.

37. اذن الدب Verbascum K. 76 = بوصيرا und مصلح الانظار ‚moussaleh‘ ist jedenfalls ungenaue Umschreibung.

38. اذن العبد Flûteau K. 74 = مزمار الراعى.

39. اذن الفيل Colocasse, قلقاس K. 75; bei I. B. 36 unter 1719 (Löw 238) اذان.

40. اذن القسيس Cotyledon قوتوليدون, K. 77; bei I. B. viermal اذان.

41. اراقيا Araco 13, Ga., ob اراقوا bei I. B. 43?

42. اراك (arak) Salvadora persica K. 44; I. B. 50, 1608.

43. اربعليطان (berberisch) Brichten, Dj. 55 b.

44. ارتد بريد A. 138, im Hebr. 66 verstümmelt; finde ich sonst nicht.

45. ارتكان und ارتكن (I. B. 51 hat auch ارتكين) Otra (terra) 2, Ga.

46. ارجان arguen 42, Ga.

47. ارجُوان Pivoine K. 67; vgl. auch I. B. 53, ارغوانى bei L. 251?

48. ارجيقنة, ارجاقن Centaurea, K. 78; I. B. 49.

49. اردقيانى A. 137, ed. Bulak 263, hebr. 55 Ardakani, ‚lat. Ardiphrini‘ (?).

50. ارز A. 138; Arzura, Aczum, Ali 150; rysi 1, Ga.; riz K. 45; Ser. 13.

51. ارسطلوخيا Aristoloche K. 65 = زراوند الطويل; bei I. B. 58, 1099 auch . . . ارسطول.

52. ارشبشة (afrikanisch) für Stichados, Dj. 12 b (S. 8, A. 2, wo ارسميسة bei DOZY, *Suppl.*, p. 18 citirt ist).

53. ارغامونی Argemone, K. 79; auch bei I. B. 52, 823.

54. ارماك (und ارمال s. I. B. 46, 1443) A. 135 (hebr. 46), Armacum, Ali 376; Armel 2, Ga. — L. 268.

55. ارمنياق ammoniacum, Dj. 49 b; ... ارموذ Sa. 147; s. auch وشق.

56. ارنب (Hase), daneben بحرى (See-Hase) und برى (sylvestris) A. 135 und 137; Anebadhad vel Arnebelhar (!), Ali 470, (sanguis) Anezebi n. 508; lièvre K. 49; Ser. 416 (426) sylv.

57. ارون Aaron, Ser. 43, nachzutragen bei L. 288.

57[b]. اريذا, s. unter ايدا.

58. ازاد ذرخت A. 132, ازاذ ذرخت ed. Bulak 255, אזדרכת hebr. 32, الازرين درخت Azadarechem vel Adezerchetum, Ali 185; ازدرخت I. B. 60, 1288; Azederach, K. 95 = لبخ. — L. 44.

59. ازاز Daphné = اصاص und لزال, K. 61.

60. ازورد (Azouard), Lapis lazuli, K. 51, ist offenbar eine Verstümmelung von لازورد.

61. ازورد Graine de Melilot, K. 66, auch Graine de نفل = شنان; auch I. B. *bis*.

62. آس A. 126, hebr. 4, wo die lateinische Uebersetzung corrumpirt ist (vgl. Gl. Mond. 26); (granum) Myrti vel Olisca, Ali 167, (fol.) Catembaci, Balembuci, n. 189, Rafanum 409. Oleum fehlt nach 298; Ess, Dj. 12 b; Myrt. 1, Ga.; Myrte, K. 11 = شجرة الشلمون = ريحان; Myrtilles, Sa. 480; Aes domest., Ser. 92; *Dex* (!) domest. ar. *hes*, Simon Jan. 211. — L. 50, wo auch Myrsine.

63. آس برى Murta silvestris, Ga. 61; Myrte sauvage, K. 88.

64. اسارون A. 127; Aschragum, Ali 379; Asarus vel Ezaron, Dj. 42 b; Azara bacara 1, Ga.; Asarum, K. 18; Asara bakara, Sa. 107; Ser. 254. — L. 369.

65. اسبيبيفار Asbiifar, Grain de ricin, K. 89 = حب الخروب.

66. استيعادة bei Dj. 9 b für سنبل الهندى (spica indica oder sp. nardi) scheint Schreibfehler für استيقدس Sticados.

67. استيوب Cedrat, K. 3.

68. اسد الارض Leo terrae, Mezarion 32, Ga., vgl. Dj. 34 b; Caméléon, K. 91 = اداد; auch I. B. 81, 742.

68^b. اسْرُب Arserebum, afferebum [lies: asserebum], Ali 499; Plomb, K. 29 = رصاص; auch I. B. 77, 1042.

69. اسرنج Asarcon 18, Ga.; Minium, K. 90 = زرقون und ساليعون; Asrenge, minium, Ser. 367 (377); auch I. B. 74, 1109.

70. اسطراغالس (auch ليس . . . ا) Astragallis 15, Ga.; Astragalle, K. 93 = الخنزيرى; auch I. B. 68.

71. اسطفلين Istufilin, Carotte, K. 100 = جزر.

72. اسطوخودوس, auch اسطوخدوس, اسطوقودوس und اسطيقدوس, bei A. 130, auch in ed. Bulak 252, am Ende ذوس; s. Gl. Mond. 68, wo lies Ali 32; اسطوخودس Stechas, K. 8; Sa. 52 und اربيق ا 56; bei Löw 272 ohne prosthet. Alif سط'.

73. اسفاقس Sauge, K. 83 = لسان الابل und ناعمة, genannt سالمة und سواك النبى.

74. اسفاناخ (so) A. 136 (hebr. 50), Spinarchia [l. spinachia] 6, Ga.; اسبناخ Épinards, K. 41; اسفاناق Aspinadae, Sa. 48; Hispenach, Spinachia, Ser. 136. — L. 385.

75. اسفراج Sparung, Speragus 14, Ga.; fehlt bei L. 51—53.

76. اسفنج بحرى Spongia marina, Ga. 39; اسفنج A. 131; Éponge, K. 36 = نشاب; aspinicus (? Sa. 377 und Ende C. XVII, p. 61); Ser. 16.

77. اسفند, s. unter سفند.

78. اسفيداج A. 134; falsch اسفنداج als Erklärung von الحليس, Espendagum vel espidagum, Ali 453, dann mit demselben Fehler الرمام Espidagum plumbi, n. 454; Isfideig, Dj. 28; Yzfiez, cerussa 4, Ga.; auch رماد الرصاص, K. 21; Sa. 251; Isfidegi, Ser. 368 (378); s. auch Gl. Mond. 39.

79. اسفيدار Moutarde blanche, K. 92 = خردا الابيض und حرب البابلى.

80. اسفيوش, اسفيوس Allicius, Dj. 32; Azfauz psyllium 5, Ga.; ebenso K. 87 = بزر قطونة. — L. 314.

81. اسقرديون, s. سقرديون.

82. اسقمونية Scamonea, Ali 554 (so), die Endung نياه in Sa. 25 und 26 ist hebräisirt; s. auch وشق.

83. اسقرقور A. 134, ed. Bulak 258, hebr. 38 mit Druckfehler; Scinque, K. 25.

84. اسقرديون oder اسقورديون, s. unter سقرد, الثوم البرى Ali 427.

85. اسقيل, s. اشقيل.

86. اسل, Azcel, juncus simplex 1, Ga.; Jonc, K. 85 = سمار. — L. 47, 55; Tamarix, Sa. 411.

87. اسلمون (Asselmoun), Baie de myrte, K. 39.

88. اسليخ Asleh für gayda 2; Réséda, K. 86 = الليرون (K. 519), auch ذنب الحروب und وقعة الحروب (LECL.), vgl. I. B. 67, 345.

89. اسمار Velar, K. 96 = تدارى; nach Da'ud al-Antaki: Erysimon.

90. اسمانجونى Lilium, Anserenium, Mondev. 118; Ser. 189 (in: lilium) asmeniuni = yrcos. — L. 47, 379; vgl. Gl. Mond. 118.

91. اسن oder اسيق? Asacum vel amsacum, Ali 355.

92. اسيوس A. 137, falsch hebr. 59, s. I. B. 72, 236.

93. اسيس (rumisch) = Ysopus, Dj. 44, ob اسبس?

94. اشترغار (Uschtargar) A. 130, ed. Bulak 253, etwas corrumpirt hebr. 23, ebenso I. B. 84, 158, 1128 (Kameeldorn, persisch) constatiren das *r* am Ende; dennoch nimmt Löw keine Notiz davon, neben dem Auslaut *l* und *n*, die offenbar aus undeutlichem arab. *r* entstanden.

95. اشخيص Cardus (so) 1, Asquiz (Ga.); Arachlis gummifère, K. 117 = اداد und خالاون; Raxos (!) species cardi, Ser. 263 (273); bei I. B. an sechs Stellen (s. Index bei LECLERC).

96. اشراس Ornithogale, K. 99; bei I. B. 88. — L. 266, 290.

97. اشج (pers.), اشق, s. وشق.

98. اشقاق Sauge, K. 42 = طبيقة السدر (so).

99. اشقاقل, s. سقاقل.

100. اشقيل, auch اسقيل A. 126 = بصل الفار; Asquil, Dj. 31 b; Scillek 15 = بصل الفرعونة und بصل الفار; bei Sa. 86 اشقويل, شقويلة; Haspel, squilla, Ser. 294 (304). — L. 75, 175; s. auch DOZY, *Supplém.* I, 23, 25 nach mostarab. Dialect.

101. اشلى, s. اشبلى.

102. اشنان (القصارين), Sosauzue, soza 8, Ga.; Souda, K. 35 = العشبى, الغاسول, auch ابو فانس oder ابو قابس. — L. 42, 385. Anderes in Gl. Mond. 196.

103. اشنة Lichen, mousse, K. 10; Sa. 389; Ser. 93: Axneeh (so) . . usnee, muscus quercinus; Kräuterbuch in ms. hebr. Vat. 364 (s. meine hebr. Uebersetz. § 517; Dj. etc., s. Gl. Mond. 202).

104. اصابع صفر[ا] Azabi zofra (digiti crocei), Ga. 12 (auch bei I. B. n. 90, vgl. 1953), auch Palma (كف) Mariae und palma azze (عايشة); Les doigts jaunes, K. 32 = كف سنتا مريم also ‚Santa'.

105. اصابع العذارى (. . ‚adara' LECL.!) raisins, K. 33. Dieser Artikel stammt wohl aus I. B.

106. اصابع فرعون Coquillage? K. 56.

107. اصابع هرمسا A. 138; Hermodactylus, K. 31.

108. اصطرك A. 129 = ضرب الميعة Ali 363; Gemme d'olivier, K. 4.

109. اصف Caparis, Dj. 37 (auch I. B. und FREYTAG, vgl. DOZY I, 26?); Capre, K. 43. — L. 262.

110. اصفورون Anisum silvestris, Ayzoforum, Ga. 16; vgl. I. B. 89; arab. I, 38 اصفون.

111. اضراس الكلب Tribulus, K. 103 = حسك und حسك الجبل; bei I. B. 98 اضراس الكلب.

112. اطا A. 138 = غرب, hebr. 72 אצא, ed. Bulak 263 ابطاباس! I. B. 102 (1631) اطا.

113. اطبوط, s. unter اطماط.

114. اطراطيقوس A. 137, ed. Bulak 263, hebr. 54 verstümmelt; das Mittel wird الحالبى genannt.

115. اطريلال Ptychotis, K. 98, auch اطليلال; bei I. B. 2, 1036 auch االطريلال.

116. إطرية A. 139; pâtes (ungesäuerte), K. 46, auch I. B. 100.

117. اطماط (auch اطموت) und اطبوت sind bei A. 138 und 137 (hebr. 71 und 60 verstümmelt) unterschieden; vgl. I. B. 103. — L. 45.

118. اظفار الطيب Affaratib, Dj. 31 b; Arfanaub, blacca byzantia, Ga. 2; Ongles odorants, K. 52; Sa. 179; Atharatheb, Ser. 151.

119. اغاريفون, s. غاريقون.

120. اغالوجى A. 132 (hebr. 30 ungenau), auch ed. Bulak, und اغلوخن (Agalloche) I. B. 110 scheint Beides nicht ganz correct.

121. اغاليقى (‚Irliqui'!) Vin cuit, Gleucinum, K. 80 = ميبختج; I. B. 111.

122. اغرسطس Agrestis, Chiendent, K. 101 = نجم und كزمير.

123. اغلاقون A. 129, auch ed. Bulak 251, fehlt im Hebräischen nach n. 18; ein indisches Mittel.

124. اغيراطن I. B. 106, ist wohl auch Aguiratum, sticados 7 bei Ga., wo ich اغيراطيس angegeben habe, ob aus Sontheimer kann ich jetzt nicht angeben.

125. افاريقى (rumisch) bei Dj. 54, ist wohl اوفاريقون.

126. افاوينا, s. فاونيا.

127. (?) الابتين (عصارة) (succus) Lienberi, Ali 321; vgl. folg. N.

128. افثيمون (A. 130), s. افيتمون.

129. افسنتين A. 125 etc. (Gl. Mond. 63), Absintium, Ali 582; Dj. 4; Affcentum 6, Ga.; (‚Assentin‘, lies Afsentin) Asinthe, K. 5 = شجرة مريم und شيبة العجوز; افسنطين und افسنتين, Sa. 27; Afs. und Abs., Ser. 14. — L. 81, 421 und hinter 528.

130. افسون A. 138, ed. Bulak 263 könnte auch اقسون gelesen werden; Plempius, p. 63 bietet die Var. افسور.

131. افعى (caro 5) tyrie, Ga.

132. افلنجة Lilibacum, Ali 264 (ms. ar. f. 249), auch Affelica und fructus Allicae, s. ثمر العليق; feuille de Mascadier, K. 62.

133. افنيس, s. اقينس.

134. افيتمون oder افيثمون, auch افثيمون und افيتمون, A. 130; Messabarum, i. e. Opium (!), Ali 318, Epithimum 560; Afarcamo (!), Dj. 40b; Afathamon epithimus 4, Ga.; Epith., K. 7; falsch ايفطيمون, Sa. 50; s. auch I. B. 112, 1161. زمراطيس ا Lilumbacum vel Lilimbatum affertur a Creta, Ali 98.

135. افيوس A. 138, Apios, K. 81; s. auch I. B. 118.

136. افيون A. 133 etc. (Gl. Mond. 42); Offion, Dj. 60; (Apium, K. 12); Melachion opium, Mirfeld 29; Ser. 364, 374. — L. 203.

137. اقاقيا, zu Gl. Mond. 41 hinzuzufügen: Acaquie, Dj. 14; אקקיאה (hebräisirt) Acacia, Sa. 77; achachie, Ser. 94.

138. اقاير Anémone, K. 106 = شقايق النعمان.

139. اقباط (plur. ?) (علك) Hichabe vel Alcabat, Ali 347.

140. اقشا اقنتس Oxya Canthus, K. 123, d. h. الشوكة الحادة =

الزعرور und جبربول; bei I. B. LECL. 123 ein Wort اقسيا قنثشى nicht ganz correct; Axion. cardus 3, Ga.

141. اقحوان A. 129; (flos) Acuanc, Ali 231, (ol.) 304, Aecuanum (so) 584; Hochoen, Dj. 51; Otfaen, cotula foet. 3, Ga.; P. matricaire, K. 53 = بابونج الابيض; Razi, Continens, simpl. n. 1, 2, vgl. Arahuan, Cotula ...; Faradj's Gloss., n. 1; Camomilla foetida, Sa. 71; Achuen, matricaria, Ser. 253, Debonigi, camom. Ende 22, Cotula, Bihar 198. — L. 190, 290, 326.

142. اقراص الملك Castaneola 15, Ga.; Noix vomique, K. 144 = بوزعنة und حبز الغراب.

142 b. اقروقة, s. امروقة.

143. ... اقسيا, s. ... اقثيا n. 141.

144. اقسين Ser. 41 Acsin volubilis (cf. لبلب); Hermond. 6; Simon 4²: Acsin species volubilis, ut ap. Serap. cap. de lebleb ex verbo Dy. (Dioscoridis); fast wörtlich so MIRFELD 10. — L. 142.

145. اقفراسقون A. 137, auch ed. Bulak 263, hebr. 57 אקפרדסקין.

146. اقليطى Yeliti, Dj. 9 b.

147. اقليميا Cadmie, K. 97, s. قليميا.

148. اقنتيون Acanthium, K. 102 = بادورد; اقثيون bei I. B. 122 und اقنثا mit Nebenbestimmungen bei I. B. 125, 126.

149. اقينس bei I. B. 1676 (fehlt in LECLERC's Index) ist offenbar die richtige Lesart für das griechische Akinos, nicht اقنيس ‚Esinez' Oximum [Ocimum] gariofil. 10, Ga. = فرنجمسك; vgl. I. B. 94, 591.

150. اكتمكت A. 136; Hactamac, petra parturientis (nicht pertinentis), s. VIRCHOW's ‚Archiv', Bd. LXXXV, S. 137 = حجر البهت; Ser. 392 (402): Hager achtamach, Lapis aquilae (Adlerstein, auch Klapperstein).

151. اكر البحر Pilotes de mer, K. 105; I. B. 75, 131.

152. اكل نفسه Euphorbe, K. 107 = فربيون; I. B. 134.

153. اكليل الجبال Aklil algebal, Ga. rosmarinum 2; الجبل Rosmarin, K. 1, wie I. B. 129 und 2051.

154. الحليل الملك s. Gl. Mond. 90, wo lies: Aqualitelmelit, Ali 16; Clilalmelit, Dj. 11 b; Aclilamelis, m. 3, Ga.; Melilot, K. 2; Meliloto, Sa. 582. — L. 96.

155. الالسفاقس, auch الالسفاقن (I. B. 140, 1274) und الالسفاقس; Azfaztuz, salvia 4, Ga.; Aelisfacos, Ser. 154.

156. البعل A. 136, ed. Bulak 262, hebr. 51 entstellt und mit latein. Albalani.

156[b]. الزاق الذهب Folia auri, Ali 495.

157. السفانى A. 137, ed. Bulak 262, hebr. 52 = رعى الابل.

158. الفال الباريس (adjami, bei Steph. ling. suri) Alfaxel? Dj. 50 für طراتيت.

159. القرون (?) Acoron, Dj. 20.

160. اللنج A. 261, ed. Bulak 261, hebr. 47 אללנאג, scheint doch nur unter dem Artikel *al* wiederholt! s. لنج.

161. الماس, s. unter ماس.

162. اليقطوريون (Alectorion?) so ist wohl bei Sa. 63 zu lesen, wo die Endung יאון hebräisirt scheint.

163. الية Queue de mouton, K. 47; auch hebräisch.

164. الووى Aloé (rumisch), Dj. 20; الواين Sa. 173. — الوى L. 295.

165. ام غيلان A. 132; (flos) Anguillae vel Aquillai, Ali 228; Mimosa gummifera, K. 17 = البان = طلع; der Saft heisst اقاقيا.

166. اماريكوس (rumisch), Dj. 53 = دم التعبان sanguis draconis; vgl. اماريقون ἀμάρακον = اقحوان الابيض bei DOZY, *Supplém.* I, 36?

167. امتيون (بزر) Hoiezacum? Ali 91.

168. امبرباريس, daraus corrumpirt اميرب, auch انبَ, s. Gl. Mond. 24; dazu noch Ga. 61 (برباريس) Berberis; K. 54.

169. امروقة [lies اقروقة] (rumisch), Dj. 24 Crocus.

170. امسوح (امسوخ I. B. 149, 2303, 2323), Amzor 1, Ga.

171. املج A. 128, Amilegum, Ali 256, Dj. 5; Amblech, Emblici 2, Ga.; Emleg, emblici, Ser. 95; امليسى Emlici, Sa. 116 scheint nicht arabisch.

172. امليلس Rhamnus, K. 120 = مغيرا.

173. اناغاليس Anagallis, morsus gallinae 2, Ga., so auch I. B. 167, 183, 1731; in K. 58 اناغلس.

174. اناغورس (bei I. B. an fünf Stellen), K. 60 (fehlt das arabische Wort), Anag[illegible]is = خروب الخنزير.

175. انبج Confiture, K. 69; I. B. 173, 2140.

176. انبرباريس, f. امبرباريس.

177. انبوت اراعى (so) virga pastoris 21, Ga.; auch I. B. 182.

178. انتار Grain de Ligusticum, K. 112 = كاشم.

179. انتلة (schwarze und weisse, سوداء, بيضاء) Antola, filipendola 3, Ga.; I. B. 174/5, 472, 1479.

180. انثلى (= انثليس? I. B. 157 und 1485 انثلى, welches im Index fehlt), Ancola, tyta 11, Ga., wo falsch اشلى, nach I. B. arab. III, 105 unter طيفى (so).

181. انجبار Engibar, deus equinus 1, Ga.; bei I. B. an vier Stellen; K. 48 gibt انجبارة chèvrefeuille = سلطان الغاية (roi de broussaille).

182. انجدان A. 130; (fol.) Engedan, Ali 215; Amuden [lies: Aniuden], Dj. 47 (vgl. صمغ الانجدان gummi); unynden (dessen Kraut Assa foetida), Ga.; Ferule d'asa, K. 55, auch ازير; Sa. 583; Aniuden, Ser. 241 (251); Alphita 10: Anogodan Sumak (!), Appendix 101: Anagodam Sumac, 233: Sumac macer, nach FREYTAG: Laserpitium. — L. 36, 258, 292 und رومى 'ا 226, wie I. B.

183. انجرة A. 133, hebr. 34 (wo latein. urtega = urtica, lat. 725, Plemp. 50), (semen) Hechige vel Anhengen, Ali 96, (sem.) Emere [lies: Eniere] 574; Angelica, Dj. 29; Aniorus, urtica 2, Ga.; Ortie, K. 26 (I. B. viermal; vgl. حريف und قريص); in אנניירא bei Sa. 18 ist das *Jod* vielleicht Zeichen des Quetschlautes, ohne dasselbe Ende Cap. xx, S. 64; Huniure, Ser. 150 ist wohl حنجر, s. dieses. — L. 162, 356/7, 359.

184. انحة Coagulum, Ali 511 l. انفحة.

185. اندر A. 139, ed. Bulak 264, fehlt im Hebr. اندرة fehlt bei Ali zwischen 144, 145.

186. اندراسيون Anderacion (herbatur) 8, Ga.; auch I. B. 176, 247.

187. اندروفيلون A. 138, hebr. 69, nach ed. Bulak اندروصارون, also wohl اندوصارون nach I. B. 163 zu emendiren, aber auch dieses richtiger 'ايد Hedyssaron bei Dioscorides, wie LECL. bemerkt.

188. انديقون Andericon (für Indicon) (Ali? Ich hoffe, das vergessene Citat nachzutragen).

189. انزروت (auch عنزروت), s. Gl. Mond. 147, dazu: Antorum vel Anzerotum, Ali 352; 'ع K. 19, Sarcocollé = كحل فارس; Therebintina, Sa. 15; I. B. 171, 1599.

190. انسان (der Mensch) A. 136, auch I. B.

191. انطوبيا Chicorie, K. 72 = هندبا mit breiten Blättern; auch I. B. 181, 2263. — L. 27, 255, aber im Index 474 das früher corrigirte انطونية.

192. إنف العجل Muflier, K. 59, auch تكف الزرقة; I. B. 162.

193. انفحة A. 128; Coagulum, Ali 511; Anfaa, coagulum 5, Ga.; Presure, K. 24 (auch I. B. 172) = سقيليا Sa. 359; Anphea, Ser. 434 (444).

194. انقرديا Anacardia, Dj. f. 61 *bis* b; I. B. 149, 347.

195. انُك (s. ابار), Étain, K. 30.

196. انيسون A. 125; Anayson, Dj. 50 b; Anisum 7, Ga.; Anis, K. 23 = حبة حلاوة und كمون الابيض; אניסו oder אניסי bei Sa. 140 ist wohl die romanische Form ‚aniso' ? Ser. 242 (252).

197. انيطون, انطيون, Acoron, Antaion (bunion 19), Ga.; I. B. 376 unter bunjun hat اقطيون (für Arktion bei Dioskorides), daher wohl im Index, p. 434, nicht aufgenommen.

198. اهليلج, gewöhnlich هليلج, s. unter diesem.

199. ابوطيلون A. 137 ed. Bulak 262, hebr. 58 falsch; I. B. 196 citirt Avicenna, dann ‚Chuz' (eine ältere Quelle, s. Virchow's ‚Archiv', Bd. xxxvii, S. 393—5).

200. اودود Dj. 54 für دفلى (? s. dieses) ist mir sehr verdächtig.

201. اورسا (Ourissa) Lys, K. 14 = عرق السوسن الابيض.

202. اوراسالينون Petrosclinon, K. 111; I. B. 203, 1902 hat auch die Form اوراياسالينون.

203. اوز (‚Jouaz'!) Oie, K. 50 = وز; I. B. 195, auch hebräisch.

204. اوسيد, diese Lesart bei I. B. 198 (Lecl. i, 168) bestätigt der hebr. Avicenna n. 65; der arab. 138 hat اوسند, ed. Bulak 263 اوسبىد, wohl für اوسبيد, wie Sontheimer in Beithar las.

205. اوسيريس Osiris, K. 108 = مثنان (Passerina oder Daphne); I. B. 200, 1583 schreibt اوسيرس.

206. اوفادا (l. اوفاديا, wie I. B. 202) suc d'Élaterium, K. 110.

207. اوفاريقـــون A. 139, ed. Bulak 264, fehlt im Hebräischen, s. افاريقون; Dozy, *Suppl.*, p. 46 gibt ايفاريقون ohne Verweisung.

208. اومالى A. 131, hebr. 29; الومالى Éléomel, K. 57, ist zu berichtigen. — L. 28, 142.

209. اومانا (‚Oumana‘) suc d'Élaterion (الاطريون) oder suc de قثا الحمر.

210. ايدايا ريزا Ayde raydes, a 14, Ga., I. B. 13 ἰδαία ῥίζα; nicht اريدا oder gar ارندا.

211. ايدع = دم الاخوين Dj. 53; I. B. 218 (falsch Sontheimer I, 104); Sang de Dragon, K. 118, auch شيان und دم الثعبان.

212. ايرسا A. 132 = Radix susa, Aiersa vel Ateresa (!) Ali 412, hierauf 413 radix susani; Yrize, lilium 38, Ga.; Iris, K. 13 = سوسن الاسمجون und كسار المواعن; Sa. 16 etc. Wurzel der blauen Lilie; bei I. B. an fünf Stellen. — L. 47, 380.

213. ايرنج (Irendj), Eryngium, K. 64.

214. ايرى (berberisch) Jarus (ayrna), luf 21, Ga.

215. أيّل (Hirsch), I. B. 219, sonst unter دم (Blut), s. dieses.

216. ايماروقاليس Hémérocalle, K. 73, auch ايماروقاقاطـــــس (!); I. B. 209.

217. ايوبة بوبورادة oder ايومرنفيرة (für Hypericon!), Dj. 54.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeigen.

E. A. Wallis Budge, Litt. Dr., F. S. A., ecc., *The life and exploits of Alexander the Great,* being a series of ethiopic texts edited from manuscripts in the British Museum and the Bibliothèque nationale, Paris, with an english translation and notes, by —. London, C. J. Clay and Sons; due volumi in 4°, il 1° di xv, liv, 383 p., il 2° di 609 p.

Questi due grossi volumi che debbonsi alla meravigliosa attività del Dr. Budge, raccolgono quanto la letteratura etiopica a noi accessibile, sa e racconta delle leggende relative ad Alessandro il Grande. Il Budge ne dà il testo non solo, ma anche la traduzione con erudite note, ed un' introduzione colla quale illustra la leggenda nelle sue origini egiziane e babilonesi ecc., e nella sua diffusione. È noto del resto che al Dr. Budge dobbiamo l' edizione e traduzione, oltrechè di testi minori, del Pseudo-Callistene siriaco, corredata anch' essa di note e di una dotta introduzione; colla quale opera ha dato valido impulso ed aiuto allo studio della leggenda di Alessandro presso gli orientali, ed ha fornito l' occasione all' eccellente scritto del Nöldeke ‚Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans' (Vienna 1880).

I testi etiopici ora pubblicati dal Budge sono di diverso genere; il primo e, senza paragone, il più lungo ed importante, è il Pseudo-Callistene che occupa le pagine 1—205; seguono tre squarci tolti da opere storiche, cioè da al-Makîn, Abû Šâkir e Yoseph b. Gorion e

quindi un breve racconto della morte di Alessandro. Chiudono la serie: il singolare romanzo cristiano di Alessandro e la leggenda dell' isola dei beati e della visione di Gerasimo, dei quali due ultimi testi avea già dato ampia notizia il Zotenberg nel catalogo dei mss. etiopici della Bibliothèque Nationale di Parigi.

Il Pseudo-Callistene, come giustamente affermano il Budge ed altri, è tradotto dall' arabo. Questo, che la ragion generale della letteratura ge'ez già farebbe supporre, è confermato da prove interne. Scambi come ሎንያ per ሎብያ ‚Libia', አብዲቆን per አንዲፎን ‚Antifonte', ፊውዝ per ፊውር ‚Poro' ecc. non si possono spiegare se non supponendo un originale arabo: لونيه = لوبيه, ابديقون = انديفون, فوز = فور; e così ሑር da حول = ܨܡܕ ܚܡܘܠܐ[1] e forse አልበርጋናዊ = البرجمان*, βραχμᾶνες. Nè si creda che le trasformazioni dei nomi proprii siano il solo indizio di una derivazione dall' arabo; è tutto il dettato che mostra una servile traduzione da questa lingua, ed esclude il sospetto che si tratti di un' imitazione o raffazzonamento più o meno indipendente. Così, p. es., a pagina 17, 5 il ተመየጡኬ ፡ ኀበ ፡ ቢጽክሙ è = ارجعوا الى صاحبكم, e il traduttore ha inesattamente inteso qui صاحب per ቢጽ, invece che per እግዚእ; e poco appresso, l. 9—10 le parole ወኢይኄድር *(sic)* ፡ ዘንተ *(sic)* ፡ ለእመ ፡ ሠምረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ልዑል sono certo traduzione di لا يمكث ذلك ان شاء الله تعالى, dove il traduttore non ha veduto che مكث era nel senso di ‚tardare'. አውሥአ risponde spesso ad اجاب ‚dir di sì, acconsentire', p. es. 21, 16 አውሣዕናከ ፡ በእንተ ፡ ዘጸዋዕከነ ፡ ኀቤሁ = اجبناك الى ما دعوتنا اليه. E p. 62, 16 ለእመ ፡ ተወከፍከ ፡ እምኔየ è = ان قبلت منى ‚se accogli favorevolmente le mie parole, perchè niuno, chiunque sia (ወኢለመኑሂ) può entrare, ecc.'. Un errore costante è quello di tradurre con ትእዛዝ l' arabo امر, anche quando non ha il senso di ‚comando', p. es. 5, 5—6 ወታስተዜንዎ (!تستخبره!) ፡ በእንተ ፡ ትእዛዘ ፡ ፊልጶስ = فى امر ‚in riguardo di'; 21, 25—26 በኵሉ ፡ ትእዛዝከ = فى امرك كله. Anche più istruttivo è il luogo 22, 18—19 አንሥኡ ፡ ላዕሌየ ፡ ትእዛዘቲክሙ ፡ ወኂሩተክሙ, che evidentemente è una falsa traduzione e

[1] Nöldeke, *Beitr.*, 32.

lettura di un testo che dovea dire, press' a poco: ارفعوا الىّ اموركم وحيرتكم, dove il traduttore ha confuso حيرة con خير. Anche il ይመርሕ ፡ ኀበ è nota traduzione di دلّ على.

Questo stesso testo originale dovea (come è naturale supporre) far parte della letteratura arabo-cristiana d' Egitto, come vediamo da alcuni scambi caratteristici dei testi copto-arabi, come p. es. il د per ت in اندیفون ‚Antifonte'. Certo è che se questo testo arabo ha punti di contatto caratteristici col siriaco,[1] in molte p se ne allontana e attinge ad altre fonti, e se il siriaco ha influ ull' arabo, questo non può valere per una immediata derivazione di quello. Tale circostanza ci fa intendere quanto sarebbe importante questo testo arabo, che però finora non ci è rappresentato che dalla traduzione etiopica; è un caso simile a quello della Cronica di Giovanni di Niciu (νικίου).

L' autore della versione etiopica è sconosciuto; il ms. del British Museum è recente, ma s' ignora l' età dell' originale su cui fu copiato. Certo è che non abbiamo quì la bella lingua delle leggende nazionali, p. es. di Za-Mîkâ'êl, di Takla Hâymânot, e simili, e vi si osservano parole e significati non proprii del puro e antico ge'ez, come, p. es., ከልአ nel senso di ‚deporre' (v. appresso) አዘመ in quello di ‚fare stregonerie' (v. appr.) ecc. A p. 9, 2 ኄላ, nato evidentemente da ሄላ, mostra l' indebolimento di ሀ in አ e oltracciò non istà nel senso di βότρυς (Cant. 7, 8), ma in quello di ‚fontana', senso che è dato solo nei *sawâsew*.[2] Si osservi pure ፀንሰ costruito, non coll' accus., ma con በ (7, 18—19; 8, 27; 10, 24, ecc.) l' አስተዜነወ citato sopra, ecc. Una singolarità veramente strana di questo testo è il tradurre l' أمّا con እመሰ (!); basta, per convincersene, vedere le varie lettere di Alessandro, di Dario, ecc. (24, 16; 27, 2; 32, 3; 61, 24, ecc.) dove al posto dell' أمّا بعد sta costantemente እመሰ ፡ ድኅረ, e così in cento altri luoghi come 12, 18. 21; 22, 10; 32, 21. 24, ecc.

Per pubblicare questo Pseudo-Callistene etiopico il BUDGE avea, per disgrazia, il solo ms. che se ne conosce in Europa, cioè quello del British Museum. Dico per disgrazia, perchè codesto codice sem-

---

[1] NÖLDEKE, *Beitr.*, 32.

[2] Il —ዲ di ሰመረግዲ (ዘመ'') è forse errore di amanuense.

bra essere molto cattivo; è vero che la brutta impressione è aumentata dai numerosi errori di amanuense o di stampa, ma errori così fatti possono, il più delle volte, essere facilmente corretti da chi abbia una certa dimestichezza col ge'ez, mentre questa poco può giovare in tanti luoghi o profondamente guasti o addirittura mutili. Il fac-simile che dà il BUDGE conferma quanto ho detto; così 1, 3 ሁሬቱ ፡ እለስክንድር invece di ሑረቱ ፡ ለእስ" è nel codice, e tutt' al più potrebbe sospettarsi che il ሬ sia il resto di un ሯ corretto; così del pari, 1, 8 ሑረቱ e መንግሥቱ per ሑረቶ e መንግሥቶ, e 2, 4 ለመንግሥቱ; o scritture men chiare quali, 1, 14 ግብጻውያን per ግብጻውያን e 2, 4 እስመበ per እስመቦ.

L'editore, avendo un solo codice, ha creduto meglio seguirlo esattamente, quantunque così cattivo; ma, forse, quando trattavasi di errori evidenti, non sarebbe stato male il correggerli. Voglio qui far seguire l' esame di poche pagine (3—9) per meglio mostrare l' indole del codice; tralascio di notare gli errori di stampa di poca importanza, che si correggono facilmente dal lettore (come la scambio di ሰ e ስ, ነ e ን, አ e እ, ረ e ሬ, መ e ም, ኵ e ኲ, ካ e ኮ, ከ e ስ o አ, come እከመ, ከግዋሬሁ) e che spesso sono corretti dallo stesso BUDGE.

3, 1 ዘንተ; 4 ክልኤ; 5 ፩ዱ; ወይሠጥቅ; 6 በአስማተ; 7 ትዕይንቶ ፡ ወይትዐቀጽ (9—10 ‚e avea sedotto molti colla forza delle sue magie' cf. *Act. Ap.* VIII, 11); 10 ተፍጻሜተ; 11 እምዐበይት ‚uno dei capi' (la traduzione ‚scout' è stata forse suggerita dal testo siriaco; alla linea seg. il ትድኃን è intransitivo); 15 ወፍጥረታት; 20 ኢንትዐቀጽ; 24—25 ሠሐቀ; 27. መስተ".

4, 4 አአቅጸሙ; 7 ነጸረ; 8 ቃላተ ፡ ዘይኤዝም ፡ ባቲ ‚le parole colle quali faceva stregonerie'. አዘመ è parola non dell' antico ge'ez, ma dei dialetti recenti e fra gli altri dell' amarico, ed ha il senso di ‚fare stregonerie per poter nuocere altrui' donde አዛሚ *azzâmî* ‚stregone', እዘም ‚stregoneria', ecc. Evidentemente è nata questa parola dall' ar. عزّم; 10 ረድኤተ; 13 በኵሉ; 14 ግብሩ; 15 ተፍጻሜተ ፡ መዋዕለ; 20 መቄዶንያ; ረዓዩ (26—5, 2 è corrotto e probabilmente mutilo).

5, 5—6 ትእዛዘ ፡ ፊልጶስ; 7 በአልባሰ ፡ ክብረ ፡ ንግሥታት; 9 ንግሥተ; 10 ሰላመ; 11—12 la corruzione del testo è chiara; forse eravi

in origine qualche cosa che corrispondeva al siriaco; 20 ,rispose e disse sì! ed anche più di questo; conosco pure le sfere, la spiegazione dei sogni, ecc.'; anche qui il siriaco sembra aver influito sulla traduzione; 25 ኵሉ.

6, 5 እዴሁ (ovv. እዶ che è forma [come እዱ] ammessa dai ,Mammerân'); (6 እባአሁ??) 15 በአእትዎተ (di fare allontanare tutti coloro che erano presenti); 17 ይተመየጥ; 20 ፊልጶስ (e così 7, 3); ወሐሰበ; 22 እክል፡ከመ፡እትራድአኪ; 23—24 (?); 26 አምጻእኩ; አማልክተ (ovv. ይመጽኡ; አማልክት).

7, 4 (manca qualche parola;) 5 አረጋዌ; 8 ንግሥተ; (14 scrisse sopra l' effigie il nome di Olimpia;) 15 ለጋኔን; 16 ጋኔን; 24 ወታመጽአ .. እደለው; 26 ዘርኢኪ.

8, 2 እጸሊ; ዘንተ; 3 በድኅረ; 3—4 ዘንተ፡ፅንሰ; 5—6 ምጽአቱ; 10 ወኢትነጽሪ; 11 (ወከዐበ) ወሰበ? 12 (ድኅሬሃ?); 13 ጸምረ; ልምሉመ; 15 ለብሰ; 20 ኵሉ; 21 ገጻ; 23 አክሊለ. Qui ከልአ o è errore per ቀልዐ, o sta in un senso che non ha nel geʻez, ma in tigriññā di ,deporre, spogliarsi' cioè ,si tolse la corona che avea sulla testa'; non si tratta certo di due corone, ma di una sola, della quale si fa pure menzione in seguito (9, 7).

9, 7 ተመይጠ፡ኀበ፡መካኑ (?); 17 በፍቅረ; 20—21 ተናዝዞቶ; 21 ሀበኒ; 23 ይምጻእ; ወእረሲ (27 ,quando desiderava giacere col dio, ne teneva proposito al maestro, ecc.').

Questa scorrezione di codici etiopici, specialmente se recenti, non deve sorprendere; sono spesso copiati da persone poco istruite, e solo la revisione di qualche ,mammer' li rende abbastanza corretti. Aggiungerò qui qualche altra osservazione; 12, 7 (ወከዐበ) ወሰምዮ? nelle ultime linee sembra che Filippo dica: in questo serpente ho veduto un segno mirabile, ma sono perplesso, perchè Olimpia dovea concepire da Ammone; or codesto Ammone in forma di serpente io non lo conosco; 14, 1 ፍጡነ፡ረከበ; 16, 1 ጽጌ è ,fiore'; 17, 14 ዘይትናገር፡በቱ ,quel che egli dice'; 20, 17 Alla morte di Filippo, Alessandro dice di non avere alcun potere (እልብየ ..) e di rimettersi alla scelta del re che faranno i capi: la lezione ወኢምኵናን è buona. Soggiunge poi: cercate, per farlo re, uno fra voi, il quale tema Iddio

ed abbia misericordia dei poveri, ecc.; 35, 6 ‚Se avessi proceduto secondo il nostro consiglio, e avessi fatto quello che ti comandavamo, sarebbe stato meglio per te'; 83, 26 la lezione sembra buona ‚e dissi (pensai) fino a che (prima che) il mostro prenda la donna, noi potremo giungere,' ecc.

Un testo migliore presentano gli estratti, dirò così, storici di al-Makîn, Abû Šâkir, e il Gorionide; gli errori di amanuense o di stampa si correggono facilmente da chi legge. I due testi di al-Makîn e Abû Šâkir hanno strettissima affinità fra loro e sono affatto distinti dal Gorionide. Il ከረዘት in Zotenberg, *Catal.* 245, I, è qui correttamente scritto ከረዘቱ, perchè la parola non è altro che trascrizione di خَرَز con ከ = خ, come in ታሪክ, ምሬክ, etc.[1] A p. 212, 8—9 le parole ወአውፅአ (ፊልሞን) ፊራሴ ፡ ዘውእቱ ፡ ትምህርተ ፡ ነጽሮ sono: pubblicò (አውጽእ! اخرج!) la *fîrâsê* (الفِراسة) cioè la dottrina dello sguardo. Evidentemente si allude qui al φυσιογνωμικόν di Polemone (confuso con Filemone), opera nota, come si sa, agli arabi; 213, 19 ‚se ne avrai misericordia, possa Iddio fare a te come tu hai fatto a me . . . ed egli fece in ciò a suo grado (ተሰጠወ = اجاب) e col crocifiggere gli uccisori di Dario in alto, compì la promessa di porli al disopra di tutti. Il corrispondente passo di Abû Šâkir è più conciso; 214, 15 il ከሠታ è probabilmente traduzione di فتحها ‚la espugnò'; sono una parte dei seniori o capi (شيوخ) di Babilonia che si ribellano: መንፈቅ è certamente traduzione di بعض, e spesso è usato non nel senso stretto di ‚metà'.

La breve istoria dalla morte di Alessandro e le varie sentenze che seguono sono tratte da un codice del British Museum, che sembra anche esso essere unico.

Ma singolare, senza dubbio, è il romanzo cristiano che occupa le pagine 259—353. Il Budge si è servito, per l' edizione, di due codici[2]

---

[1] Un altro esempio è ተከተመ nel passo del Fetḥa nagast citato in Dillmann, 851; ove è traduzione o piuttosto trascrizione di يتختّم (= يتعمّم) ‚un sacerdote che si mette il turbante'. La traduzione di Dillmann ‚aliena veste induta latere velle' è certamente congetturale (da كتم).

[2] Un terzo codice è il n° 67 del d'Abbadie, poichè senza dubbio il ዜና ፡ እስክንድር ivi contenuto è questo romanzo. (Wright, *Catal.* 294.)

che però non hanno molta differenza fra loro, e non poche varianti sono di semplice ortografia. Ad ogni modo l' editore ha potuto dare un testo ben più corretto che non sia quello del Pseudo-Callistene. Lo stile è bello e la lingua ricca e forbita; si vede che l' autore sapeva usare con facilità ed eleganza il ge'ez, e credo che a ragione il BUDGE ritenga il romanzo per una conposizione originale, cioè non immediatamente tradotta. Come sia qui trasformato Alessandro e divenuto un grande Santo cristiano, è cosa veramente singolare; il libro in molta parte, non è più un romanzo, ma una lettura devota e edificante. Fin dal primo capo l' autore si scaglia contro i lussuriosi ‚che non si contentano della sola moglie' (262, 4) e inveisce contro il cattivo marito e la cattiva moglie, alla quale dice: (264, 1, s.) non ti contentasti del coniuge che ti è stato dato, che ti nutre e ti veste, e tutto sè stesso dà per te ed i tuoi figliuoli, . . . e spergiuri *di esser casta, affermando* che non v' è alcun vantaggio (**በቈዕ**) a trasgredire la legge di Dio.' La disposizione della leggenda è variata affatto, e fin dal principio si menziona la muraglia di Gog e Magog, fatta la quale, Alessandro prega Iddio, dicendo sul proposito di quei popoli: (273, 12) ‚tienli nascosti, legali, nè dar loro il potere di uscire' e poco prima dice ‚con qual cosa mai non avresti potuto sterminare, se non fosse stata la tua misericordia, la vita dell' uomo; colle acque o coll' asciutto . . . .' e novera i benefici che Dio ha largito (**ጸጎከ** ‚gli hai largito').

I capi IV e V sono degni di nota, perchè, senza dubbio, riflettono la leggenda araba della مدينة النحاس, senonchè l' autore ha tolto le idee da questa leggenda, ma le ha poi elaborate indipendentemente. Ecco un brevissimo sunto: gli abitanti della città, per la loro dissolutezza, furono sterminati da Dio, e una sera, andati a dormire, dopo chiuse le porte della città, non si destarono più. Senonchè essi, per eccitare sè medesimi a sempre più godere, avevano fatto delle figure di bronzo, le quali, per mirabili congegni girando sopra ruote, danzavano sempre, e seguitarono a danzare anche dopo che tutti gli abitanti di carne ed ossa erano morti. Giunge Alessandro alle mura, e trova le porte chiuse, com' erano la notte che perirono

gli abitanti; nè può penetrarvi con alcun stratagemma, nè di salto (በስሬት) nè arrampicandosi. Alessandro fa costruire delle scale; coloro che vi salgono primi, cadono giù, dentro la città, ma non così Alessandro che, fatte aprire le porte ed entrato salvo, legge l' iscrizione che prediceva lui. L' autore di quest' iscrizione, appena scrittala, morì e l 'iscrizione era sul suo corpo stesso (ተወሰኩ፡ ኀበ፡ ሕዝብየ[1]፡ ወመልዕልቴየ፡ ዘቲ፡ መጽሐፍ). L' iscrizione avverte Alessandro dei tranelli che erano nella città, perocchè e presso la porta e nel mezzo (በማእከለ) della casa e presso il recinto erano degli sprofondi. I soldati entrarono e fecero incredibile bottino; bronzo e ferro non lo tolsero neppure, bastando loro (አከለ) le pietre preziose che avevano prese; Alessandro entrò poi nel circuito della città dei serpenti. Nè meno singolari sono le altre parti della leggenda, Enoch, Elia, la Fonte della Vita, e lo Spirito di Dio (che conversa con Alessandro e in compenso delle sue fatiche e travagli [283, 20 ህየንተ፡ ዘፃመውከ] gli promette l' eterna felicità), e le porte del cuore, i sensi, ecc. ecc.

L' ultimo testo, la storia dei beati che vivevano al tempo di Geremia, è pubblicato dal codice di Parigi, così bene descritto dal Zotenberg.[2] Dopo detto di quei beati e dell' isola da loro abitata, si narra come Alessandro, dopo essere stato a Gerusalemme, andasse a questo soggiorno, ove i beati ‚bevevano da una sorgente'.[3] Vi viene anche Gerasimo, il quale, fuggito giovinetto (እንዘ፡ ንኡስ፡ እነ) dalla casa paterna, si era recato a Gerusalemme; e giunto miracolosamente a quell' isola, ne vede e ne ode le meraviglie. Meno importante è l' ultima parte, nella quale sono riferite storie bibliche, ma con poche aggiunte leggendarie. Anche di quest' operetta la lingua è bella, e il codice che ce l' ha conservata, abbastanza buono;[4] gli errori di stampa quantunque frequenti (ጠል per ጠል, ኀል per ገል, ላዕለ per ለእለ 372, 22—23) sono facilmente corretti dal lettore.

---

[1] = נֶאֱסַף אֶל־עַמּוֹ. A p. 274, 17 አስዋድርሰስ è = اسود رصاص ??

[2] *Catal.* 243. La visione di Zosimo è citata nel Pseudo-Call. etiopico, 71, 3.

[3] 360, 3. Forse qui è stata omessa qualche parola, cf. 364, 12.

[4] Il ኢንሬኢ፡ ገጸነ di 364, 17 (cf. Zotenberg, l. c.) devesi correggere ኢንሬኢ፡ ገጸን.

La pubblicazione del Dr. BUDGE è una ricca raccolta che ci mostra tutte le strane forme che ha preso la leggenda presso gli Abissini. Certo il testo, senza confronto, più lungo e importante, il Pseudo-Callistene, ci è conservato in un ms. molto scorretto; ma per poterlo emendare sarebbe stato necessario confrontarlo con qualche ms. migliore di quello del British Museum. E poichè quest' altro ms., per quanto se ne sa, non esiste in Europa,[1] noi dobbiamo essere assai grati al BUDGE di aver pubblicato questo testo, perchè ad ogni modo, molto c' insegna sulla forma che dovea avere il romanzo nel testo arabo. A rendere più completa la sua raccolta, il BUDGE ha pubblicato altresì il testo ge'ez di *Daniel*, VIII e di *Machab.* I, 1—6.

L' edizione dovuta alla munificenza di Lady MEUX, è per tipi, carta e rilegatura oltre ogni dire bellissima; nessun altro libro etiopico, e certo ben pochi libri orientali, sono mai stati pubblicati in una forma così splendida.

Roma, 25 Aprile 1897. IGN. GUIDI.

---

[1] Il debterà Kefla Ghiorghis m' informa di aver veduto nel convento di Gânâ Yohannes, nel Sakalt (non lungi da Gondar) un bel ms. della storia di Alessandro, non già del romanzo, ma del Pseudo-Callistene, come ho potuto assicurarmi da quanto egli me ne ha riferito.

Kleine Mittheilungen.

Ein Calembourg im Decrete von Kanopus. — Wenn einmal eine Geschichte der Etymologie geschrieben werden sollte, so dürfte der Nachweis nicht schwer fallen, dass auch auf dem Gebiete der Vorliebe für schlechte Etymologien die Griechen und Römer[1] Schüler der Aegypter gewesen sind. Es waren die gelehrtesten Hierogrammaten von einer, lediglich vermöge Onomatopöie getragenen Worterklärungskunst beseelt und hatten in diesem Punkte der Linguistik das allerweiteste Gewissen. Ganz speciell die spitzfindigen ägyptischen Sprachkünstler haben durch unbekümmertes Fallenlassen oder willkürliches Hinzufügen von Radicalen und dabei nicht selten durch eine unter Berufung auf die uralte heilige Tempelschrift geradezu feierliche Verklausulirung ihrer etymologischen Grübeleien mitunter nicht geringe Schwierigkeiten zur vollständigen Klarlegung dieser linguistischen Verirrungen aufgethürmt, welche aber erwiesenermassen seit den Pyramidenzeiten[2] bis herab zu den Ptolemäern zum stylistisch guten Tone, zur scharfsinnigen Verbrämung feierlicher Texte gehörten.

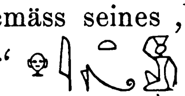
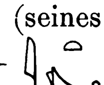
Die Aegypter machten den letzten Schritt auf dem angedeuteten Gebiete, indem sie die sprachlichen Producte ihrer ety-

[1] Vgl. Pandekten L. 49 D. de verb. signif. (50, 16); L. 1 §. 1 D. de testam. mil. (29, 1) u. a. Was selbst der wissenschaftlichste Römer, der gelehrteste römische Kritiker seiner Zeit, Varro, in den auf uns gekommenen Bruchstücken seines Werkes *De lingua latina* in der angedeuteten Richtung geleistet hat, ist bekannt.

[2] Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie,* p. 175.

mologischen Bemühungen sogar in plastischer Anschaulichkeit zur Darstellung zu bringen kein Bedenken getragen haben. Ein sehr drastisches Beispiel hiefür bietet der im Folgenden beleuchtete Passus im Decrete von Kanopus von dem Standbilde der verstorbenen Princessin Berenike.

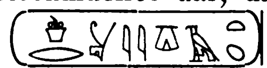
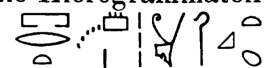
Zur Orientirung hinsichtlich des Sachverhalts sei kurz daran erinnert, dass von Z. 29 an bezüglich der in jugendlichem Alter verstorbenen Princessin Berenike bestimmt wird, dass eine goldene mit allerhand Edelsteinen verzierte Statue der Verklärten in sämmtlichen Tempeln ersten und zweiten Ranges im Sanctissimum aufgestellt werden solle.

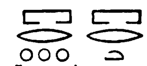
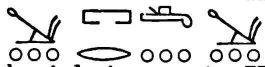
Hierauf heisst es von Z. 31 an: ‚Die Krone, welche sich auf dem Haupte *(her tap)* dieser Götterstatue befindet, sei nicht in der Art (jener Krone), wie sie sich befindet auf dem Haupte (der Statue) der Fürstin, ihrer Mutter, der Königin Berenike. Sie (die Krone) soll gemacht werden aus zwei Aehren; und es soll sich eine Uräusschlange dazwischen befinden. Und ein Scepter von Blumen soll sich in gleicher Höhe mit ihr (der Uräusschlange) befinden hinter dem Kopfe dieser Uräusschlange, gleichwie (derartige Scepter) sich befinden in den Händen von Göttinnen. Und der Schwanz dieser Uräusschlange sei herumgewunden um dieses Scepter, damit zutage trete *(uon—es)* durch dieses Arrangement die Aussprache (d. h. die Bedeutung) des Namens Berenike, gemäss seines ‚Herrührens‘ (seines ‚Hervorgehens‘, seiner ‚Abstammung‘  *her at-f*. —  ist ‚émanation‘; der griechische Text sagt: κατὰ τὰ ἐπίσημα) aus den Hieroglyphen.‘

Der Sinn ist also, dass dies Arrangement des Statuenkopfputzes die Bedeutung (den der ‚Aussprache‘  des Namens ‚Berenike‘ innewohnenden Sinn) des Namens Berenike, so wie ihn die Hieroglyphenschrift auffasst, zur Darstellung bringen soll.

Wenn wir nun einen Schritt weiter gehen, zeigt sich in der Symbolisirung des Namens ‚Berenike‘ durch jenen Statuenkopfschmuck ein sehr interessantes Beispiel der ausgeklügelten etymologischen Vorstellungen, wobei die unglaublichsten und lächerlichsten Wortspiele

oder Calembourgs eine Hauptstelle in der Erklärung ihrer Entstehung einnehmen.

Es stellt nämlich das so haarklein in dem Decrete beschriebene Arrangement des Kopfschmuckes dar, dass sich die Hierogrammaten das Wort Berenike  als aus  also: *per-en-hyqe* (das Getreide der Königin) zusammengesetzt zurecht gelegt hatten.

Die beiden Aehren deuteten das Wort für Getreide   *per* an. Die Uräusschlange markirte die Angehörigkeit an ein Herrscherhaus und das Blumenscepter deutete auf die Princessin als auf eine diva hin, indem das Kind durch seinen Tod und die feierliche symbolische Vereinigung mit Osiris (Z. 25 im Anfang) eine Göttin geworden war.

Dieses Beispiel wunderlicher Wortdeutelei gehört in eminentem Sinne mit zu dem, wovon BRUGSCH[1] sagt: ‚Die Kenntniss dieser mystischen Sprache bildete einen besondern Theil der altägyptischen Priesterweisheit. Diese magische Wissenschaft war das, was die Inschriften und Texte mit dem Namen des ‚grossen Geheimnisses' belegen, das keinem Uneingeweihten mitgetheilt werden durfte, und dessen Inhalt thatsächlich für die moderne Wissenschaft ein Buch mit sieben Siegeln geblieben ist.'

Indessen Einiges lässt sich doch wohl, wie vielleicht das besprochene Beispiel dargethan hat, nach und nach von dem enträthseln, was sich an Mystischem in Bildwerk oder Wort von dem Deutungsparoxysmus des alten Nillandes bis auf unsere Tage erhalten hat.

Wichtige Fingerzeige gibt hiebei nicht selten der Zusammenhang des Ganzen, wie in diesem concreten Falle der Umstand, dass die Eltern der Princessin bei drohender Hungersnoth eine Menge *per*, Korn (Z. 9) aus dem östlichen Syrien, aus Phönizien und Cypern hatten importiren lassen, und dass dann der priesterliche Dank für diese Wohlthat der Korneinfuhr nach einem ebenso galanten, als sich gelehrt anfassenden Ausdrucke gerungen hat, wie in jener von

[1] Loco cit., p. 61 und 62.

hierogrammatischer Wortsinntüftelei dictirten Vorschrift über die Versinnbildlichung des Namens Berenike handgreiflich zutage liegt.

Es ist auch noch darauf zu achten, dass das ehrerbietige Gebahren der ägyptischen Priester, welche im Decrete von Kanopus in höchst eudämonistischer Weise den Majestäten und deren früh verstorbenen Tochter so viel Devotion entgegenbringen, sich hier besonders auffällig auf den Cultus des Namens Berenike concentrirt.

Fast ganz am Schlusse des Decretes wird nämlich auch noch bestimmt, dass das Brod, welches künftighin (selbstverständlich auf königliche Unkosten) der Priesterschaft zu verabfolgen ist, das Berenike-Brod (Z. 36) genannt werden soll.

Nun heisst aber die Mutter dieser früh verstorbenen Princessin ebenfalls Berenike.

Diese Mutter war die höchst einflussreiche Königin, welcher wohl die Huldigung der Priesterschaft gegenüber dem Namen ‚Berenike', welchen Namen sie also selber trug, gewiss sehr genehm war.

A. DEDEKIND.

Der Ausdruck ‚Awesta' (vgl. diese *Zeitschrift* IX, S. 175). — Bei der Ergründung der Etymologie dieses räthselhaften Ausdruckes muss vor Allem auf das Suffix Rücksicht genommen werden, was die früheren Erklärer nicht gethan haben. Das Suffix kann nur neupers. *-ā* = Pahl. *-āk* sein, da es ein Suffix *-tāk* (wohl aber *-tak* = neup. *-tah*) nicht gibt. — Das Suffix neup. *-ā* = Pahl. *-āk* bildet einerseits Participia praesentis, wie z. B. neup. دانا = Pahl. [illegible], neup. بینا = Pahl. [illegible], neup. روا = Pahl. [illegible], andererseits Nomina abstracta, wie z. B. neup. گرما = Pahl. [illegible], سرما = Pahl. [illegible]. Ich komme infolge dessen auf eine Etymologie, welche der von ANDREAS vorgeschlagenen = altp. *upastā* nahe zu stehen scheint, aber doch von ihr ganz verschieden ist.

Ich knüpfe nämlich اوستا an استاد an, das ich angesichts des Pazand: [illegible] (ein armenisches [illegible], welches HORN, S. 20, Nr. 83 citirt, existirt nicht) *ostād* und nicht mit HORN (a. a. O.) *ustād* lese und aus einem vorauszusetzenden awest. *aivištātār-* (Nomin. *aivištātā*)

erkläre.[1] Das Wort awest. *aiwištātār-*, altp. *abištātār-* bedeutet ursprünglich so viel wie ‚Aufseher, Befehlshaber‘ (vgl. griech. ἐφίσταμαι und altind. *sthātār-* ‚Lenker‘), woraus sich nach und nach die Bedeutung ‚magister, doctor‘ (آموزگار وآموزاننده) und dann ‚doctus, prudens‘ entwickelte. Darnach würde *awistāk* (so dürfte die richtige Lesung der Pahlawiform lauten) = einem vorauszusetzenden altp. *abištā-ka-*,[2] entweder so viel wie ‚instructor‘ (آموزنده) oder so viel wie ‚instructio‘ (آموزش) bedeuten. Die letztere Bedeutung scheint mir die passendere zu sein, schon deswegen, weil es sich um ein Religionsbuch handelt, wobei daran festgehalten werden muss, dass die Mazdajasna-Lehre dem Propheten Zaraθuštra durch Ahura-Mazda verkündet wurde, mithin als eine Offenbarung, d. h. ‚Belehrung‘ zu betrachten ist. Oder ist *awistāk* geradezu = ἐπιστήμη?

Neupersisch فرو. — فرو ‚genus pellis vulpinae pretiosum‘ wird von Vullers für ein dem Arabischen entlehntes Wort gehalten (vox arab. فَرْوٌ esse videtur). Dies scheint mir nicht richtig zu sein. Arab. فَرْوٌ (davon فَرَّا ‚pellibus suffulsit vestem‘, إِفْتَرَى ‚vestimento pelliceo usus est‘, فَرَّاءٌ ‚qui pelles divendit‘) hat in den semitischen Sprachen keine Wurzel und ist dem Persischen entlehnt. Ich nehme für فرو eine altpersische Form *farwa-* oder *frawa-* in der Bedeutung ‚Haut, Fell‘ an, die ich im lit. *pleve* ‚Netzhaut‘ = griech. ἐπίπλοος, ἐπίπλοον (ἐπιπλοϝο-) ‚das Netz, welches die Gedärme zusammenhält‘, wiederfinde. Latein. *pellis*, got. *faura-filli* ‚Vor-Haut‘ (Stamm: *pel-ni-* ?), unser ‚Fell‘ sind damit verwandt.

Neupersisch مرده ريگ. — Dieses Wort, welches so viel wie ميراث (مال واسبابى كه از كسى بعد از مردن مانده باشد) bedeutet,[3] gehört zu

---

[1] Neup. *ō-*, awest. *aivi-*, wie in Paz. [illegible] = awest. *aivigāma-*.

[2] In Betreff von Pahl. und neup. *st* für altes *št* vgl. Hübschmann, *Persische Studien*, S. 236 (§. 130, b).

[3] Vgl. حضرت مولانا (bei Vullers):

از خراج ار جمع آرى زر چو ريـــگ — آخر آن از تو بماند مرده ريـــگ ||
گفت قاضى خيز از اين زندان برو — سوى خانه مرده ريگ خويش شو ||

awest. *rić (paiti-rić)* ‚verlassen' und altind. *rić (riṇakti)* ‚räumen, leeren, überlassen, hinterlassen' und nicht zu neup. ریختن (HORN, S. 141, Nr. 638). Es setzt im Altpersischen eine Form *marta-raika- (martaka-raika-)*, im Awestischen ein *mǝrǝto-raēka-* (vgl. griech. λοιπός) ‚des Todten Hinterlassenschaft' voraus. Es existiren demnach, da ریگ ‚Sand' auch auf altp. *raika-* zurückgeht (vgl. oben, S. 204) im Neupersischen zwei verschiedene ریگ, von denen das eine auf awest. *rić* ‚verlassen' und das andere auf awest. *rić* ‚ausgiessen' (JUSTI, *Zendwörterbuch,* S. 256, b) zu beziehen ist.

Es ist daher der Artikel bei HORN (S. 142, Nr. 642) *rēg* zu verdoppeln und zwar:

a) ریگ ‚Hinterlassenes' in مرده ریگ. Dazu gehört awest. *rić (paiti-rić),* altind. *rić,* armen. լքանեմ;

b) ریگ ‚Sand', vgl. armen. երէզ und altslav. *rēka* ‚Fluss', welche zu awest. *rić (raēćajeiti),* neup. ریختن gehören.

Avghānisch ځپل *(χpal)* ‚selbst' stellt HORN (S. 111, Nr. 504) zu neup. خود = awest. *qato* = altind. *swatas.* Dies ist ganz unrichtig. Das avghan. ځپل entspricht dem awest. *qaēpaiϑja-,* altp. *uwāipašija-,* wie ich schon im Jahre 1862 (vgl. ‚Ueber die Sprache der Avghānen [Paχto]', S. 6 in *Sitzungsber. der kaiserl. Akademie der Wissensch.,* Bd. XL) eingesehen habe, eine Erklärung, der auch J. DARMESTETER sich angeschlossen hat (s. diese *Zeitschrift,* Bd. IV, S. 258).

Ist armen. պարս *= talmudisch* פרסקא*?* — Die Richtigkeit dieser von mir in dieser *Zeitschrift,* Bd. VIII, S. 287 aufgestellten Gleichung wird von HÜBSCHMANN (*Indogerm. Forschungen* von BRUGMANN und STREITBERG, VIII, Anzeiger, S. 49) bezweifelt, da eine ‚Schleuder' keine ‚Schlinge' ist. Dem gegenüber bemerke ich, dass die Schleuder der Alten (σφενδόνη) nichts anderes als eine Schlinge war. Es war ein Zeugstreifen oder ein Lederriemen, der in der Mitte breit war (zur Aufnahme des Geschosses) und in zwei schmale Enden auslief. Während des Schwingens des Geschosses hielt der Schleuderer die beiden Enden in der Hand fest und liess plötzlich, wenn er das Geschoss schleudern wollte, das eine Ende der Schlinge los. Dass die

σφενδόνῃ nichts anderes als eine Binde oder Schlinge war, dies erhellt aus Homer, *Il.* XIII, 599—600, wo es heisst: αὐτὴν (χεῖρα) δὲ ξυνέδησεν ἐϋστρόφῳ οἰὸς ἀώτῳ, σφενδόνῃ und den Bedeutungen ,Verband, Kopfbinde, Binde der Frauen um die Schamtheile', welche dem Worte σφενδόνη ausser der Bedeutung ,Schleuder' noch zukommen.[1]

FRIEDRICH MÜLLER.

Brief des Professors H. SCHUCHARDT *an Professor* FR. MÜLLER *in Angelegenheit des georgischen Kreuzes von* PAWLICKI. *Graz, 2. August 1897.* — Heute bekomme ich die Mittheilung BAUDOUIN DE COURTENAY's in dem ,Bulletin international' der Krakauer Akademie vom 10. Juni 1897, S. 204—211 über ein ,räthselhaftes Kreuz' zu Gesicht und fühle mich dadurch zu einigen Bemerkungen veranlasst. Die Schrift dieses Kreuzes wurde von SYDNEY SMITH und G. SAUERWEIN für georgisch gehalten. Die Mitglieder der römischen Propaganda, ,qui connaissent tant de langues et d'alphabets, ne purent néanmoins donner aucun éclaircissement. *Même insuccès à Vienne,* où, par l'entremise de M. ANTONIEWICZ, M. PAWLICKI avait aussi fait parvenir l'inscription en copie'. Sie schickten mir am 16. Juni 1896 diese Abschrift mit wenigen Zeilen des Inhalts, dass man die Schrift bisher für glagolitisch gehalten habe, dass sie Ihres Erachtens vielmehr georgisch sei;[2] ich möchte zusehen, ob ich den Text entziffern könnte. Dass es sich um Minuskelchutsuri handelte, darüber war ich keinen Augenblick zweifelhaft; ich identificirte auch die meisten Buchstaben, konnte aber Zusammenhängendes nicht lesen, nur einzelne Worte wie მათე (,Matthäus'), ნიკოლოზ (,Nikolaus'), დიმიტრი (,Demetrius'), ხე (,Baum'), დედოფ̃ლი (,Königin'). Das lag einerseits an mir — der ich erst im folgenden Winter, wie Sie wissen, mich mit

---

[1] Auch im Englischen bedeutet *sling* sowohl ,Schlinge, Binde' als auch ,Schleuder'.

[2] Ich hatte auf den ersten Anblick die Schrift als georgisch erkannt, aber bei der grossen Mangelhaftigkeit der Abschrift und der Schwäche meines Auges (ich verfüge seit 1873 blos über das linke Auge, da das rechte Auge seit jener Zeit erblindet ist) gar nicht den Versuch unternommen, die Inschrift zu entziffern.

F. MÜLLER.

georgischer Palaeographie zu beschäftigen begann, und dem es vor Allem an Sachkenntnissen fehlte — anderseits aber auch an der grossen Mangelhaftigkeit der Abschrift. Ich ersuchte Sie mir ein getreues Facsimile zu verschaffen; ich erhielt keines. Ich habe mich nun nicht weiter um die Sache gekümmert, da mir die offenbar junge Inschrift in philologischer Hinsicht kein Interesse darzubieten schien. Hätte ich geahnt, dass man ihretwegen so weite und mühselige Umfrage hielte, so würde ich mit meinem sehr bescheidenen Wissen hervorgerückt sein. N. Marr, dessen Muttersprache, so viel ich weiss, das Georgische ist, hat die Inschrift gelesen und übersetzt. Er hat das Original mit der Abschrift zugleich in Händen gehabt; es wäre mir lieb, wenn er sich über den Grad der Uebereinstimmung zwischen beiden äussern wollte. Nachdem ich in die Lage gekommen bin, meine Abschrift wenigstens mit der Transcription des Originals vergleichen zu können (die Buchstaben *sn'thli* Z. 10 der letzteren fehlen in der ersteren), halte ich mich wegen der Dürftigkeit meiner Ergebnisse für durchaus entschuldigt. Wenn die Inschrift des Kreuzes von einem Georgier verfertigt worden ist (und nicht etwa selbst die unverständige Nachahmung einer älteren Inschrift ist, was L. Lepszy's Vermuthung, a. a. O. S. 210, zulassen würde), so gibt meine Abschrift sie gewiss sehr ungenau wieder. Die Buchstaben sind z. Th. auseinandergerissen und wechseln in ihrer Gestalt ausserordentlich; das ა hat fast jedesmal eine andere, so sieht z. B. das zweite in Z. 22 ganz wie ein ი aus. So wird wohl auch der fünfte Buchstabe der Z. 21, der allerdings ganz das Aussehen eines ნ hat, ein ა sein (*Kozma*, nicht *Kozmn*). Was sonst die Transcription anlangt, so ist Z. 2 *mtšem'li* in *mtsem'li* (მცემლი) zu verbessern; Z. 10 *tšh* zweimal für *tš* = ჭ (da ja auch ჩ durch *tsh* ausgedrückt wird) zu setzen; neben dem ersten *tš* und neben dem *ts* von *tskhlis* fehlt das Abkürzungszeichen; *k* wird Z. 12 und 21 für კ, und Z. 24 für ქ geschrieben; Z. 24 ist statt *dedthph'li*: *dedoph'li* (დედოფლი) zu schreiben. Befremdlich ist mir die Anmerkung 3 auf S. 207, Marr habe an vier Stellen einen Buchstaben nicht lesen können, ,qui par sa forme rappelle d'un côté l'*n* latin, et d'un autre côté le *p* ou *gh*, ou enfin l'*s* de l'alphabet géorgien-

ecclésiastique‘. Die Aehnlichkeit mit dem lateinischen *n* ist richtig, aber nicht die letzteren Aehnlichkeiten. Dieser Buchstabe ist das georgische ი und kommt theils genau in derselben, theils fast in derselben Gestalt an den übrigen Stellen der Inschrift vor. Also Z. 3 steht *li*, nicht *li* . ., Z. 5 *mkhr'bl*$_i$, nicht *mkhr'bli* . ., Z. 9 *Grigol*^{i}, nicht *Grigol* . . und *mt'li*, nicht *mt'li* . . . Das ლ, das doch durchweg vierstrichig ist (nur in Z. 2 dreistrichig) scheint für eine Ligatur = ლი gehalten worden zu sein, daher auch *Basili* Z. 8, während in der That nur *Basil* da steht. Folgerichtigerweise hätten die letzten Buchstaben *ph'li* . ., nicht *ph'li* gelesen werden müssen. — S. 207 Anm. 2 wird gesagt, dass die Abkürzungen der Wörter *titla*'s heissen; man muss, dem Zusammenhang nach, an ein georgisches Wort denken, allein es ist das russische *титла*, welchem das georg. ქარაგმა entspricht.

Preisausschreiben.

Die **Sächsische Missionsconferenz,** deren Aufgabe es ist, Sinn und Verständniss für die Heidenmission in der Heimat zu wecken und zu pflegen, setzt, in Verbindung mit der niedererzgebirgischen Predigerconferenz, zur Förderung des Missionswerkes in Indien

einen Preis von 1000 Mark

aus für eine wissenschaftliche Abhandlung folgenden Inhalts:

> ‚Darstellung der religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder nach den Vedas, Upanischads und der Brahmanischen (besonders Vedânta-) Philosophie und Beurtheilung derselben vom christlichen Standpunkte aus.‘

Die näheren Bedingungen in Bezug auf den Inhalt und die Form der Preisschrift sind aus dem gedruckten Programme ersichtlich, das durch den Herrn Missionssenior HANDMANN, Leipzig, Arndtstrasse 22 zu beziehen ist.

A List of the Strassburg Collection of Digambara Manuscripts.

By

Ernst Leumann.

Assisted by Dr. HULTZSCH of Bangalore, Brahmasūri Śāstri of Śravaṇa Belgola and Bhagvandas Kevaldas of Sigrampoor near Surat, the writer has been able, out of the interests of the *Max-Müller-Stiftung,* to procure for the *Universitäts- und Landes-Bibliothek* at Strassburg a fairly good Collection of Digambara Manuscripts. As this is the first of the kind in Europe— there are about half as many texts in Berlin and a few only in Florence, London, Oxford and Cambridge—a preliminary List is here published which mentions the titles and authors as well as some details necessary for identification. In several entries the reader is referred to the forthcoming *Uebersicht über die Āvaśyaka-Literatur* (quoted as 'Uebersicht'). The arrangement is based on the titles; where there was no title, a name corresponding to the contents has been chosen and put within square brackets.

Generally the MSS. are Devanāgarī copies; the following numbers, however, are written in Kanarese characters, those in Italics being palm-leaf manuscripts: *352*. *353*. 354. 363. *364*. 365. 385. *386*. *387*. *388*. *389;* besides, there is a palm-leaf copy *(390)* written in Dravidian characters.

Where the language of a text or commentary is not mentioned, it must be understood to be Sanskrit; 'Gāthā' means an Āryā in Pkt.

The List also includes incidentally most of the Digambara manuscripts of the other European libraries and even some of those preserved in India. Besides, a few texts are mentioned without reference to any library; these entries are generally borrowed from the excellent papers of Professor Pāṭhak to whom we are also obliged for having procured for us No. 384.—The abbreviations referring to libraries are fully explained in the preface to the above-named Uebersicht; here we repeat only: B = Berlin, O = Oxford, P = Poona, S = Strassburg.

We are of course well aware that there are still many important Digambara works wanting in our Collection. A few of them are, at least, in Berlin and may therefore be dispensed with in Strassburg; the rest we hope to supply by continued endeavours.

Akalanka-stotra by Akalanka.

Atītavartamānânāgata-jina-PūjāJayamālā by Śubhacandra and Bhāvaśarman. A great number of PūjāJayamālās. B 2122.

Anantacaturdaśī PūjāJayamālā. Fourteen PūjāJayamālās addressed successively to the first fourteen Jinas (Vṛṣabha ..... Ananta). S 325.

Anantapūjāvidhi, a prose tract appended to the Anantacaturdaśī PūjāJayamālā. S 325 (incomplete).

[Anuprekṣā] by Koṇḍakunda, 88 Gāthās (many of which are the same as in Vaṭṭakera's Anuprekṣā). S 364f.—cf. Uebersicht p. *15*$^{b}_{58f.}$

Anuprekṣā (Dvādaśânuprekṣā'dhikāra) by Vaṭṭakera (76 Gāthās) = Mūlāc. viii.—cf. Uebersicht p. *15*$^{b}_{58f.}$

Anuprekṣā by Kumārasvāmin, see Kārttikeyânuprekṣā.

Ariṣṭanemipurāṇasaṃgraha, see BṛhaddHarivaṃśapurāṇa.

Arhatpratiṣṭhā-sārasaṃgraha, see Pratiṣṭhātilaka.

Aṣṭaprābhṛta in Gāthās by Kundakunda. Eight Prābhṛtas (the first six of which are also met with separately under the title Ṣaṭprābhṛta). S 318f.

Aṣṭaśatī by Akalanka, a commentary on the Āptamīmāṃsā. P viii 566.

Aṣṭasahasrī or Āptamīmāṃsālaṃkāra by Vidyānanda, a commentary on the Āptamīmāṃsā. P viii 564 (with the Ṭippaṇī by laghu-Samantabhadra). 565.

Aṣṭâhnikā-PūjāJayamālā, a PūjāJayamālā in honour of the Aṣṭâhnikā festival, in Skt and Pkt. B 2060.

Ācāravṛtti, see Mūlācāra.

Ātmânuśāsana by Guṇabhadra.

Ādināthapurāṇa, see Vṛṣabhanāthacaritra.

Ādipurāṇa (or Triṣaṣṭilakṣaṇamahāpurāṇa-saṃgraha) in Ślokas. Forty-seven Parvans: 1—42 by Jinasena, 43—47 by Guṇabhadra.—cf. Uebersicht.

1—42: S 343 (with the commentary by Jagatkīrti's pupil Lalitakīrti, written in 1827 A. D.).

1—47: S 319. B 2042. O Mill 57 f.

48—77: see Uttarapurāṇa.

Āptaparīkṣā by Vidyānanda (a summary of Samantabhadra's Āptamīmāṃsā). 145 verses (chiefly Ślokas). S 364[d]. S 384 and B 786 (both with Vidyānanda's own commentary called Āptaparīkṣā-ṭīkā or Āptaparīkṣā'laṃkṛti).

Āptaparīkṣā-ṭīkā or Āptaparīkṣā'laṃkṛti, see Āptaparīkṣā.

Āptamīmāṃsā or Devāgama-stotra by Samantabhadra, a commentary on the introductory Śloka (styled Munîndra-stotra or Jinêndraguṇa-stotra) of Umāsvāti's Tattvârtha-sūtra. P VIII 611.

Āptamīmāṃsā'laṃkāra, see Aṣṭasahasrī.

Āptamīmāṃsā-vṛtti = Aṣṭaśatī.

(Bhagavatī-)Ārādhanā by Śivakoṭi, 2150 Gāthās. B 2045 (with Aparājita's Ṭīkā).—cf. Uebersicht p. 4^{a}_{28}, 6^{a}_{9}.

ĀrādhanāKathākośa in Ślokas by brahmaNemidatta. Four Paricchedas. S 323 (incomplete). 368. B 2055.

(Bhagavatī-)Ārādhanā-ṭīkā Śrīvijayôdayā by Aparājita, see (Bhagavatī-) Ārādhanā.—cf. Uebersicht p. 3^{a*}, 10^{a1}.

Ārādhanā-samuccaya Āgamasāra by Ravicandra, 246 Āryās. S 364[e].

yatyĀvaśyaka. S 360[b] (see Uebersicht p. 3^{a}_{54}).

Āśrava-tribhangī, 203 Gāthās. S 320 (containing the first 54 Gāthās only, along with a Ṭabā). 346[a] (with a Commentary).

Uttarapurāṇa (or Triṣaṣṭilakṣaṇa-mahāpurāṇa-saṃgraha) in Ślokas by Guṇabhadra. Continuing the Ādipurāṇa, the work contains Parvans 48—77. S 321. B 1619.

Upadeśaratnamālā by Sakalabhūṣaṇa. Eighteen Paricchedas. B 995.

Upasargahara-stotra (or Pārśvanāthastavana) by Bhadrabāhu, five Gāthās. S 360[c].—Published by JACOBI in his 'Kalpasūtra' Introd. p. 12 f.

Ekaviṃśati-sthāna by Siddhasena. S 340 (64 Gāthās). B oct. 493 (70 Gāthās). M 2723. P XII 76^{25} (68 Gāthās). A I 47^{4} (65 Gāthās). 74^{1} (64 Gāthās). 221^{10} (66 Gāthās).

Ekâkṣarī nāmamālā, $19^{1}/_{2}$ Ślokas. S 349^{3}.

Ekântamata-khaṇḍana, a commentary on the Sragdharā stanza nity'ādy-ekânta-hetor. S 354.

Kathākośa by brahmaNemidatta, see ĀrādhanāKathākośa.

Karakaṇḍu-kathā or Karakaṇḍûpākhyāna by Jinendrabhūṣaṇa. Four Adhikāras with 294, 200, 203, 207 Ślokas* to which is added in each case an artificial stanza. P XXI 1407.

Karmakāṇḍa (probably part of the Gomaṭasāra) by Nemicandra, 160 Gāthās. I 2909[b] (with Hemarāja's Bhāṣā Commentary).

Kalyāṇamandira-stotra by Siddhasena, 44 stanzas (all except the last in the Vasantatilakā metre). S 363[f] IV. — Published and translated into German by JACOBI in *Ind. Stud.* XIV 378—391.

Kārttikeyânuprekṣā by Kumārasvāmin, 486** Gāthās. S 367 (with Śubhacandra's Commentary).

Kriyākalāpa, see Uebersicht p. $3^{a}_{39-}6^{a}_{21}$.

Kriyākalāpa-ṭīkā by Prabhācandra, see Uebersicht p. 3^{a}_{45}, $^{b}_{34}$, $4^{b}_{36-49,\ 54-62}$.

Kṣatracūḍāmaṇi by Vādîbhasiṃha, a poem consisting of eleven Lambhas. S 388.

Kṣetrapāla-PūjāJayamālā, see ParameṣṭhiKṣ°.

Guṇasthānaka, see Gomaṭasāra.

---

* The numbers are those of the MS.; they require verification.

** The last cipher requires verification; in P XXI 1409 the final Gāthā is numbered 489.

Gomaṭa- (or Gommaṭa-)sāra, in Gāthās. Two or more Kāṇḍas (Jīvakāṇḍa &c., see Karmakāṇḍa); the Jīvakāṇḍa contains twenty Adhikāras.

Full text along with Nemicandra's (Pancasaṃgraha-)Vṛtti Tattvapradīpikā: B 2058. P VIII 578. XXII 1050.

Abstract styled Guṇasthānaka, containing (along with other verses) the Gāthās 1, 8—34, 45—65 &c. of the Jīvakāṇḍa: S 318g. B 2062 (with glosses). P XXII 1049 (with a commentary).

All the text and abstract manuscripts mentioned are incomplete. See also Prakṛtisattvasthāna.

Caturviṃśatitīrthakara-Jayamālā by Māghanandin, see Uebersicht p. 4^{a}_{64} & 6^{a}_{17}.

Caturviṃśatitīrthakara-PūjāJayamālā. The 24 Jinas are first addressed collectively and then each separately; so there are in all 1+24 PūjāJayamālās. B 2103.

Candraprabha-caritra by Vīranandin, a Mahākāvya. Eighteen Sargas and the author's Praśasti. P VIII 582.—Published in the Kāvyamālā (cf. *ZDMG.* VLII 125).

Cāritrasāra (Bhāvanāsaṃgraha or Bhāvanāsārasaṃgraha) by (Jinasena's pupil) Cāmuṇḍa-mahārāja (Raṇarangasiṃha), a prose work (opened and closed by a few verses) in two parts, the first (which is smaller) describing the duties of the laymen and the second those of the monks. S 390.—cf. Uebersicht p. 4^{b}_{65}, 5^{b}_{22}.

Chandoviciti, see Ratnamanjūṣā.

Jayadhavalā ṭīkā by Śrīpāla, a philosophic commentary composed in A. D. 837. See the final verses in *Journal Bombay Br.* XVIII 226.

Jayamālā, see PūjāJay° & CaturviṃśatitīrthakaraJay°.

Jinapravacanarahasyakośa, see Puruṣârthasiddhy-upāya.

Jinasahasranāma by Sakalakīrti, 138 Ślokas. B oct. 496.

Jinâṣṭottarasahasranāma-stavana by Jinasenācārya, 160 Ślokas, the thousand names being given by hundreds in Ślokas 35—150 (—45, —56, —67, —78, —90, —101, —111, —123, —136, —150). B 1787.

Jinendraguṇa-stotra, see Āptamīmāṃsā.

Jineśvara-PūjāJayamālā, a PūjāJayamālā addressed collectively to the 24 Jinas. S 326.

Jīvakāṇḍa, see Gomaṭasāra.

Jīvatattvapradīpaka, see Prakṛtisattvasthāna.

Jaina-MahāBhārata, see Pāṇḍavapurāṇa by Śubhacandra.

Jainendra-vyākaraṇa by Pūjyapāda.

Jñānadīpikā, see Dharmâmṛta-panjikā.

Jñānasūryôdaya by Vādicandra, a philosophic drama. P XVIII 267. XX 495.

Jñānârṇava (Yogapradīpâdhikāra) by Śubhacandra. Forty-two Prakaraṇas in the Śloka metre (except a prose passage in XX). S 329. B 788. 2048 (in this copy the twentieth Prakaraṇa is furnished with a commentary).

Tattvârtha-ṭīkā bhāṣyânusāriṇī by Siddhasena, 18282 Granthas. P VIII 595. XIII 7. A I 252[1].

Tattvârtha-ṭīkā by Śrutasāgara, see Tattvârthasūtra.

Tattvârtha-bhāṣya by Umāsvāti. Br 5174. A I 252[3].

Tattvârtha-mahābhāṣya by Samantabhadra.

Tattvârthamahiman, see Tattvârthasūtra.

Tattvârthavārttikavyākhyānâlaṃkāra, see Rājavārttika.

Tattvârtha-vṛtti Sarvârthasiddhi, see Tattvârthasūtra.

Tattvârthasāradīpaka in Ślokas by Sakalakīrti. Twelve Adhyāyas. P XVII 294.—The first Adhyāya is analysed in BHANDARKAR's *Report* 1887 p. 106—110 and partly printed ib. p. 393—398.—cf. Uebersicht p. 1^{a*}, 10^{b}_{66}.

Tattvârthasūtra by Umāsvāti. Ten Adhyāyas, each, except the last, containing about 40 aphorisms; several appended verses (Ślokas, Gāthās &c.) are sometimes called Tattvârthamahiman. S 330 (see Uebersicht p. 4^{a}_{70}). 351. 360[b] (see Uebersicht p. 4^{a}_{61}). 362[b] (with a Hindī commentary). 363[b] (see Uebersicht p. 4^{b}_{29}). 391 (with Śrutasāgara's commentary). B oct. 497. B 1792 (with the vṛtti

Sarvârthasiddhi).—Published by Bhandarkar in his *Report* 1887 p. 405—417.—cf. Uebersicht p. *10*ᵃ³.

Trilokasāra in Gāthās by Abhayanandin (?). P viii 599 (with Mādhavacandra's commentary).

Trilokasāra-vṛtti by Mādhavacandra, see Trilokasāra.

Triṣaṣṭilakṣaṇa-mahāpurāṇa-saṃgraha, see Ādipurāṇa and Uttarapurāṇa.

Darśanasāra by Devasena, 51 Gāthās. A iv 53. Published by Peterson *Report* iii p. 374—379.

Daśalakṣaṇa, a name for the ten virtues (kṣamā, mārdava &c.) treated of in the following texts which therefore all consist of ten sections.

Daśalakṣaṇa-Jayamālā. Each section consists of a Śloka and some Hindī verses. S 327.

Daśalakṣaṇa-Jayamālā by Bhāvaśarman, consisting of Apabhraṃśa and Pkt verses. B 1805.

Daśalakṣaṇa-Pūjā, consisting of Bhāṣā verses. B oct. 498.

Daśalakṣaṇa-PūjāJayamālā in verse (Skt, Pkt & Apabhraṃśa) and prose. B 1804.

Daśalakṣaṇa-PūjāJayamālā chiefly in verse (Skt & Apabhraṃśa). B oct. 505[2].

Dṛṣṭâṣṭaka, 10 Vasantatilakā stanzas (all of which begin with dṛṣṭam). S 363[c].

Deva- & Siddha-PūjāJayamālā, a PūjāJayamālā addressed to the Gods and another addressed to the Siddhas, with an introduction containing some Sāmāyika formulas and several verses and phrases (see Uebersicht p. *3*ᵇ₇f.). S 328. B 2015.

Devāgama-stotra by Samantabhadra, see Āptamīmāṃsā.

Dravyasaṃgraha (or bṛhad-Dravyasaṃgraha) by Nemicandra (-saiddhāntadeva), 57 Gāthās and a Svāgatā stanza in Pkt (1—27 forming the first Adhyāya, 28—38 the second, and 39—58 the third). B 2054 (with the Brahmadeva-vṛtti). The text copies generally contain a few Gāthās more: S 331. B 1811 & 2053. C 2216.

(laghu)Dravyasaṃgraha by Nemicandra(-saiddhāntadeva), written before the bṛhad-Dravyasaṃgraha according to the introduction of the Dravyasaṃgraha-vṛtti. 26 Gāthās.

Dravyasaṃgraha-vṛtti styled Brahmadeva-vṛtti, see Dravyasaṃgraha.

Dvādaśavrata-kathā. P XXII 1108.

Dhanyakumāracaritra in Ślokas by Sakalakīrti. P XXII 1109.

Dhanyakumāracaritra in Ślokas by brahmaNemidatta. Five Adhikāras. B 1816. P XXI 1432. XXII 1110.

Dharmajinôdayasaṃgraha, see Dharmaśarmâbhyudaya.

Dharmaparīkṣā by Amitagati. Twenty Paricchedas (all except I in the Śloka metre) with a Praśasti appended. B 787. 2063. P XX 513.

Dharmapraśnottara in Ślokas by Sakalakīrti. Six Paricchedas. B oct. 522.

Dharmaśarmâbhyudaya by Haricandra, a Mahākāvya. Twenty-one Sargas. S 332. 387 (here the work is styled 'Dharmajinôdayasaṃgraha'). B 1817. Published in the Kāvyamālā (cf. *ZDMG.* XLII 126).

Dharmâmṛta in verses (chiefly Ślokas) by Āśādhara. Two parts:

A. DharmâmṛtaYatidharma, nine Adhyāyas (I—IX). P XVII 297 (with Āśādhara's Ṭīkā).

B. DharmâmṛtaSāgāradharma, eight Adhyāyas (numbered I—VIII or, to continue A, X—XVII). S 341 & B 1818 (both with Āśādhara's Ṭīkā).

Dharmâmṛta-ṭīkā Bhavyakumudacandrikā, Āśādhara's second commentary on his Dharmâmṛta. The two parts (A and B) generally are not combined, as the second part was written four years before the first.

Dharmâmṛta-panjikā Jñānadīpikā, Āśādhara's first commentary on his Dharmâmṛta, sometimes referred to in his second commentary.

Nandisangha-gurvāvalī in Ślokas.

Nandīśvara-stotra. Thirteen short stanzas (the rhythme of each line being ◡◡◡–◡–◡–). S 363[b] (see Uebersicht p. 4^{b}_{23}).

Nayacakra in Ślokas by Devasena. B 1087 (with Hemarāja's Bālābodha).

Nityaprayogavidhi, see Uebersicht p. 3^{b}_{58-61}, $4^{a}_{53f.}$ & $_{69}$, $5^{a}_{21}-^{b}_{1}$.

Niyamasāra in Gāthās by Kundakunda. Twelve Adhikāras (also styled 'Śrutaskandhas'). S 385 & P xvii 299 (both with Padmaprabha's Commentary).

Niyamasāra-vyākhyā Tātparya-vṛtti by Padmaprabha-maladhārideva, see Niyamasāra.

Nirvāṇakāṇḍa, see Uebersicht p. 4^{a}_{45-49}.

Nemijinapurāṇa = Nemināthapurāṇa.

Nemināthapurāṇa = Nemipurāṇa.

Nemipurāṇa in Ślokas by brahmaNemidatta. Sixteen Adhikāras. B 783. 2047.

Nyāyakumudacandrodaya by Prabhācandra, a commentary on the Laghīyastraya.

Nyāyadīpikā by Dharmabhūṣaṇa. Three Prakāśas dealing successively with *pramāṇasāmānyalakṣaṇa, pratyakṣa, parokṣa* (or *āgama*). S 335. B 1831. O 444.

Nyāyaviniścaya by Akalanka.

Nyāyasūryāvali (part of the Mokṣaśāstra) by Bhāvasena. Five Paricchedas (v A being entitled Śravaṇapaddhati), chiefly in verse. S 364^{a}_{3}.

Pancaparameṣṭhi-stotra, five stanzas followed by the final Gāthā of Kriyākalāpa A ix 3. S 363^{f} v (see Uebersicht p. 4^{b}_{27}).

Pancaviṃśati by Padmanandin. A Collection of twenty-six short texts written generally in artificial stanzas; only iv (without the end), vi and xxii are written in Ślokas, and xiii f. are Pkt Stotras in the Gāthā metre. S 336. B 2050.

Pancasaṃgraha-vṛtti, see Gomaṭasāra.

Pancâstikāya prābhṛta by Kundakunda. Three parts.

1. Amṛtacandra's Recension, 171 Gāthās (i—103, ii—151, iii—171). I 2909^{a} (containing Hemarāja's Bhāṣā commentary with the usual Skt paraphrase).
2. Tātparyavṛtti Recension, 181 Gāthās (i—111, ii—161, iii—181). P xxi 1441 (with Brahmadevajī's Tātparyavṛtti).

Padmacarita, see Padmapurāṇa.

PadmanandiPancaviṃśati, see Pancaviṃśati.

Padmapurāṇa (styled 'Padmacarita' or 'Padmāyana' at the end of the Parvans) in Ślokas by Raviṣeṇa. 123 Parvans. S 400. P xvii 301. [Hindī version P viii 632].—cf. Uebersicht p. 43^b_{43}.

Padmāyana, see Padmapurāṇa.

ParameṣṭhiKṣetrapāla-PūjāJayamālā, a collection of vi PūjāJayamālās, i—v being addressed to the five Parameṣṭhins *(arhat-, siddha-, ācārya-, upādhyāya-, sādhu-)* and vi to the local genii *(kṣetra-pālāḥ)*. The author of i—v is Śubhacandra (the successor of Vijayakīrti of the Nandi-sangha). S 324; cf. P xxi 1410.

Parīkṣāmukha by Māṇikyanandin, see Prameyakaṇṭhikā and Prameyakamalamārtaṇḍa.

Pāṇḍavapurāṇa in Ślokas by Vādicandra. Eighteen Sargas. S 353.

Pāṇḍavapurāṇa (or Jaina-MahāBhārata) in Ślokas by Śubhacandra. Twenty-five Parvans. S 350. B 1848. O 449 (incomplete).

Pārśvanāthacaritra by Sakalakīrti. O 451.

Pārśvanāthapurāṇa in Bhāṣā. Nine Adhikāras with 124, 88, 232, 242, 178, 129, 138, 165, 333 verses. B 2121.

Pārśvanātha-stavana, see Upasargahara-stotra.

Pārśvanātha-stotra by Padmaprabha, 8 Vaṃśasthā stanzas (with Yamakas and a refrain) and a Śārdūlavikrīḍita stanza. S 360[b] (see Uebersicht p. 4^a_{63}, 6^a_{10-16}).

Pārśvanātha-stotra aṣṭôttaraśatanāma-garbhita, 32 Ślokas. S 339[a].

cintāmaṇiPārśvanātha-stotra, 8 Sragdharā stanzas (2—7 beginning with Mantra syllables). S 339[b].

Pārśvâbhyudaya by Jinasena, an imitation of Kālidāsa's Meghadūta. Used by Pāṭhak for his Meghadūta edition (Poona 1894).

PuṇyāśravaKathākośa. S 339[c] (incomplete).

Puruṣârthasiddhy-upāya (or Jinapravacanarahasyakośa) by Amṛtacandra, 222 verses (generally in the Āryā, sometimes in the Āryāgīti metre). S 337. B 2057. P xxi 1454 (with a commentary).

PūjāJayamālā, general name of any text containing a series of Pūjā and a series of Jaya verses. A Pūjā series is inserted at the beginning of Kriyākalāpa B ii 3 (see Uebersicht p. 5^b_{18}).

Prakṛtisattvasthāna by (Indranandin's pupil) Kanakanandin, 41 Gāthās. S 346[c] (with a commentary which forms part of the Jīvatattvapradīpaka by Abhayacandra's pupil Keśavārya).—The text seems to form part of the Gomaṭasāra.

Pratiṣṭhātilaka (Arhatpratiṣṭhā-sārasaṃgraha) by Nemicandra. Twelve Paricchedas. S 386.

Pradyumnacaritra in Ślokas by Somakīrti.

First recension: Fourteen Sargas (XII with 454, XIII with 207, XIV with 170 verses); the extent is 4850 Granthas. B 2101. P XX 535. Perhaps also C.

Second recension: Sixteen Sargas (XII—XVI corresponding to XII—XIV of the first recension); the extent is about 6000 Granthas. M 2802.

Pramāṇaparīkṣā by Vidyānanda.

Pramāprameya, see Siddhāntasāra Mokṣaśāstra.

Prameyakaṇṭhikā by Śāntivarṇa, a commentary on the first Sūtra of Māṇikyanandin's Parīkṣāmukha. Five Stabakas. S 352.

Prameyakamalamārtaṇḍa by Prabhācandra, a commentary on the Parīkṣāmukha. P VIII 638. 836.

Pravacanasāra in Gāthās by Kundakunda. Three Adhikāras, the second consisting of two and the third of four sections. B 1863 (with Hemarāja's Bālābodha). 1864 (with Amṛtacandra's Vṛtti Tattvadīpikā).

Praśamarati by Umāsvāti, 312 or 313 Āryās. Br 2098.

Praśnôttaraśrāvak'ācāra (or Praśnôttarôpāsak'ācāra) in Ślokas by Sakalakīrti. Twenty-four Paricchedas. S 356. B 2104. B oct. 499.

Praśnottarôpāsak'ācāra, see Praśnôttaraśrāvak'ācāra.

Prāyaścitta by Akalanka.

BṛhaddHarivaṃśapurāṇa (or Ariṣṭanemipurāṇasaṃgraha Harivaṃśa) in verse (chiefly Ślokas) by Jinasena. Sixty-six Sargas. S 365. B 2043. L 110 (Br 3350. P XXII 1134. M 2040). — cf. Uebersicht p. 1^{a*}, 10^{b}_{66}, 11^{a}_{5}.

[Bṛhaspatināmâṣṭasahasra] 129 Ślokas and a Śārdūlavikrīḍita stanza S 363[f] I (see Uebersicht p. 4^{b}_{27}).

Bhaktâmara-stotra by Mānatunga, 48 Vasantatilakā stanzas. S 318[e] (with a Hindī commentary). 360[b] (see Uebersicht p. 4^a_{62}). 363[a] (see ib. p. 4^b_{22}). B 2052 (with Rāyamalla's Vṛtti which contains 35 tales written in the Śloka metre).—The Śvetâmbara recension, which omits stanzas 32—35, is published and translated into German by Jacobi in *Ind. Stud.* xiv 363—376.

Bhaktâmarastotra-vṛtti by Rāyamalla, see Bhaktâmara-stotra.

Bhakti formulas in Pkt, see Uebersicht p. 3^b_{48}, $4^a_{10, 16-41}$.

Bhakti stanzas in Pkt by Kundakunda, see Uebersicht p. 4^a_8.

Bhakti stanzas in Skt by Pādapūjya-svāmin, see Uebersicht p. 4^a_7.

Bhagavatī-Ārādhanā, see Ārādhanā.

Bhadrabāhu-caritra in Ślokas by Ratnanandin. Four parts (the first two being styled 'Paricchedas', the last two 'Adhikāras').—Published with a German abstract by Jacobi in the *Journal of the German Or. Soc.* vol. xxxviii p. 19—41.—cf. Uebersicht p. 26^a_{18-46}.

Bhavyakumudacandrikā, see Dharmâmṛta-ṭīkā.

Bhāvatribhangī (or Bhāvasaṃgraha) by Śrutamuni, 117 Gāthās. S 346[b] (with a marginal gloss).

Bhāvanāsaṃgraha, see Cāritrasāra.

Bhāvanāsārasaṃgraha, see Cāritrasāra.

Bhāvasaṃgraha by Śrutamuni, see Bhāvatribhangī.

Bhāvasaṃgraha by (Vimalasena's pupil) Devasena, 767 Gāthās. P xxi 1463.

Bhuktimukti-vicāra by Bhāvasena, prose and verse. S 364^a_2.

[Bhuktimukti-vicāra] in prose. S 364^a_5.

Bhūpāla-caturviṃśatikā(-stotra) or Bhūpāla-stotra, 26 stanzas. S 363[i] (with a Kanarese commentary, see Uebersicht p. 4^b_{30}). B 2061.—Edited in the Kāvyamālā for 1890 among the Jaina-laghukāvyāni (p. 26—30).

Munisuvrata-kāvya by Arhaddāsa.

Munîndra-stotra, see Āptamīmāṃsā.

Mūlācāra in Gāthās (intermixed with some Pkt Ślokas) by Vaṭṭakera. Twelve Paricchedas. S 344 & B 2049 (both with Vasunandin's

commentary called Ācāravṛtti). — cf. Uebersicht p. *10*$^{a}_{7-16}$, *15*$^{b}_{56}$—*19*$^{b}_{46}$.

Yaty-ārādhanā, chiefly in Bhāṣā. Six parts. B 1895.

yatyĀvaśyaka, see Āv°.

Yaśastilaka-kāvya in verse and prose by Somadeva, finished in 960 A. D. Eight Āśvāsas. B 2051. P XVIII 274.

Yaśodhara-caritra in Ślokas by Sakalakīrti. Eight Sargas. B 1897.

Yuktyanuśāsana by Samantabhadra.

Yuktyanuśāsanâlaṃkāra by Vidyānanda, a commentary on Samantabhadra's Yuktyanuśāsana.

Ye-ke-bhāvaṃ-Stotra, 25 stanzas. S 363^{f} II (see Uebersicht p. *4*$^{b}_{27}$).

Yogapradīpâdhikāra, see Jñānârṇava.

Ratnakaraṇḍaka by Samantabhadra.

Ratnatraya-PūjāJayamālā, three PūjāJayamālās addressed successively to the three Jewels (darśana jñāna caritra). S 338.

Ratnamanjūṣā (Chandoviciti), a metrical treatise followed by a commentary. The text is divided into twelve Adhyāyas, the commentary into eight. S 389.

Rājavārttika (or Tattvârthavārttika-vyākhyānâlaṃkāra), a commentary on the Sūtras of Umāsvāti's Tattvârthasūtra as well as on the Vārttikas referring to them. Ten Adhyāyas. S 366. P VIII 594. XVIII 275.

Laghīyas-traya by Akalanka, 77 verses (divided into three Praveśas and six Paricchedas). S 364^{b}.

laghuŚrāvakācāra, see Śr°.

Vardhamānacaritra, see Vardhamānapurāṇa.

Vardhamānapurāṇa (or Vardhamānacaritra) in Ślokas by Sakalakīrti. Nineteen Adhikāras. B 2046.

Viṣâpahāra-stotra, 40 stanzas. S 363^{f} III (see Uebersicht p. *4*$^{b}_{27}$).

Vṛṣabhanāthacaritra (or Ādināthapurāṇa) in Ślokas by Sakalakīrti. Twenty Sargas. S 322. B 1696.

Śāntināthacaritra in Ślokas by Sakalakīrti. Sixteen Adhikāras. S 357. B 1953.

Śānty-aṣṭaka by Pādapūjya-svāmin, see Uebersicht p. *3*$^{a}_{47}$, *4*$^{b}_{43\ 56}$, *5*$^{a}_{26}$.

Śravaṇapaddhati, see Nyāyasūryāvali.

ŚrāvakaPratikramaṇa, see Uebersicht p. 3^a_{37}, $6^a_{22f.}$ & $^b_{1-23}$.

laghuŚrāvakācāra, twenty Ślokas and two Gāthās (2 f.). S 360[e].

Śreṇika-caritra (or Hauṇahāra-tīrthaṃkara-purāṇa) by Vijayakīrti, 1990 Bhāṣā verses grouped into thirty-two Adhikāras. B 2120. P XXIII 975.

Ślokavārttika by Vidyānanda, named after Kumārila's Ślokavārttika.

Ṣaṭprābhṛta (see Aṣṭaprābhṛta). S 348 (with a paraphrase). B oct. 504. P XVIII 277 (with Śrutasāgara's commentary).—cf. Uebersicht p. 3^a_{20}.

Ṣaṭ leśyāḥ, 13 stanzas (chiefly Ślokas and Gāthās). S 360[f].

Ṣoḍaśakāraṇa, a name for the sixteen virtues concerning darśana, jñāna and caritra.

Ṣoḍaśakāraṇa-Jayamālā in Apabhraṃśa verses. B 1976.

Ṣoḍaśakāraṇa-Pūjā, chiefly in verse (Skt & Pkt). B oct. 505[1].

Samantabhadra-stuti, see Uebersicht p. 4^a_{59}, $^b_{16}$, 5^b_{42-71}.

Samayaprābhṛta (or Samayasāra or Samayasāraprābhṛta) by Kundakunda:

1. Amṛtacandra's Recension, 415 Gāthās which are divided into nine Ankas preceded by a Prelude (pūrvaranga). The following MSS. contain the text as well as Amṛtacandra's Vyākhyā Ātmakhyāti: S 359. B 1988. F 55 A. I 2201 (contains only Gāthās 4—163). P XVIII 278.
2. Tātparyavṛtti Recension, 439 Gāthās* divided into ten Adhikāras which exactly correspond to the Prelude (I) and the nine Ankas (II—IV. VI. V. VII—X) of Amṛtacandra. P VIII 682 (with the Tātparyavṛtti).

Samayabhūṣaṇa by Indrabhūti.

Samayasāra by Kundakunda, see Samayaprābhṛta.

Samayasāraprābhṛta, see Samayaprābhṛta.

Samavasaraṇa-stotra, 24 Gāthās (the first mentioning Vidyānanda and Dharmakīrti). B 1986 & 1987[3] (each with a separate recension of Dharmaghoṣa's Avacūri).

---

* Six verses of Amṛtacandra's (119 f. 137. 249 f. 252) are wanting while thirty are inserted.

Samavasaraṇa-stotra, 63 verses (chiefly Āryās). S 349[1].

Samavasaraṇâṣṭaka, 9 Vasantatilakā stanzas. S 363[d] (cf. Uebersicht p. 4^{b}_{25}).

Samādhiśataka, 107 verses (all Ślokas, except 2 f. & 105—107) by Pūjyapāda-svāmin. S 347 (with a double Hindī commentary: 'artha' & 'ṭīkā').

Samādhiśataka-vṛtti by Meghacandra.

Samyaktvakaumudī, a collection of stories (in prose mixed with verse) relating to Arhaddāsa and his several wives.

First recension: the collection is narrated by Suhastin to king Samprati; 1481 Granthas. B 1048.

Second recension: the collection is narrated by Gautama to king Śreṇika; about 1500 Granthas. The copies differ a great deal from one another. B 796. 1047. M 2790.

Samyaktvaprakāśa. P VIII 777.

Sarvârthasiddhi, see Tattvârtha-vṛtti.

Sāmāyika, see Uebersicht p. 3^{b}_{15-20}.

Siddha-PūjāJayamālā, see Deva-PūjāJayamālā.

Siddhāntasāra Mokṣaśāstra by Bhāvasena, Pariccheda I (Pramāprameya or pramāṇa-nirūpaṇa), prose and verse. S 364^{a}_{1}.

See also Nyāyasūryāvali.

Siddhāntasāradīpaka by Sakalakīrti. Sixteen Adhikāras in Ślokas with many prose passages. B 2012.

Siddhipriyaiḥ-Stotra by Devanandin, see Uebersicht p. 4^{b}_{17}, 6^{a}_{18}f.

Sukumālacaritra in Ślokas by Sakalakīrti. Nine Sargas. B 2017 (L 195). O 478.

Suprabhāta (14 stanzas), see Uebersicht p. 4^{b}_{32}, 6^{a}_{20}.

Subhāṣitaratnasaṃdoha in different metres by Amitagati, composed in 993 A. D.* (under king Munja). Thirty-two Adhikāras (each con-

---

* The date is given in the following stanza:

samārūḍhe pūta-tridaśa-vasatiṃ Vikrama-nṛpe
sahasre varṣāṇāṃ prabhavati hi pancāśad-adhike
samāptaṃ pancamyām avati dharaṇīṃ Munja-nṛpatau
site pakṣe pauṣe budha-hitam idaṃ śāstram anaghaṃ ||

taining generally between 20 and 30 verses) and a Praśasti (of seven verses). S 345 (with a double Hindī commentary: 'artha' and 'bhâvârtha'). B 2130 (incomplete, containing only the verses I 1—XIV 6[a]).

Subhāṣitāvalī by Sakalakīrti, 392 verses (generally Ślokas) giving 58 admonitions. S 358. B 2018. 2056. 2102.

Svatantravacanâmṛta by Kanakasena, 31 Ślokas and a final stanza. S 364[c].

Svapnāvalī (21 stanzas), see Uebersicht p. 4^{b}_{33}, 6^{a}_{21}.

Svayambhū-stotra = Samantabhadra-stuti.

Svarūpasambodhana by Akalanka.

Svādhyāya, see Uebersicht p. $4^{a}_{60, 69f.}$, $^{b}_{1-13}$, 6^{a}_{1-9}.

Harivaṃśapurāṇa by Jinasena, see BṛhaddHarivaṃśapurāṇa.

Harivaṃśapurāṇa in Ślokas by Sakalakīrti and Jinadāsa. Thirty-nine Sargas (the first fourteen being composed by Sakalakīrti and the rest by Jinadāsa).

Original Recension. S 342. B 2044.

Secondary Recension: it ignores the collaboration of Sakalakīrti, divides Sarga VI into two Sargas, and puts (up to XXVI) 'Adhikāra' instead of 'Sarga'. P VIII 700.

Hauṇahāra-tīrthaṃkara-purāṇa, see Śreṇika-caritra.

Heilmittelnamen der Araber.

Von

Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung von S. 278.)

Buchstabe ب.

218. بباريس, s. برباريس.

219. بابلس = خشخاش A. 149, ed. Bulak 279, hebr. n. 123.

220. بابوس, griechisch für Virga pastoris, ‚Jeburas', Dj. 48.

221. بابونج Camomille, K. 123; Gl. Mond. 89 lies: (Ali 14) Babunegum; Salt 361.

222. بادرنج Badaragum, Ali 83; s. jedoch باذروج.

223. بادزهر Bezahar, Stopacius 11, Ga.; Badizahr, Bezoard, K. 177; Hager albezahar (im Index: bezahan), lapis liberans a veneno, Ser. 386 (396); I. B. 230; vgl. Virchow's ‚Archiv' 1839, S. 320, Bd. 57, S. 97; بزهر bei Salt 302.

224. بادورد, s. باذورد.

225. باذرنحبوية Bedaramanei, Dj. 10; Beduanyana, meliza 5 (und melliza 14), s. flgd. Wort.

226. باذرنجوية, auch بادرنجوية, bei Ali 74 (arab. باذرنجية, wohl Schreibfehler): Badervebina; ‚Badarendjouja' Citronelle, K. 124 = الحبق الترنجان, Salt 291; bei I. B. sechsmal; بازرنجوية, A. 144 ist Druckfehler, anders corrumpirt hebr. 96, richtig in ed. Bulak, p. 272; L. 46.

227. باذروج A. 146, hebr. בדרווני (vgl. باذرنج, Ali 83 Badaragum); Bedaurag 13, Ga.; Badaroudj, Basilic, K. 124 = حبق القرنفلى und بارنجمشك oder قرنب; Bendarog, Ozimum, Ser. 157; Salt 257. — L. 43, 61, 151.

228. باذنجان A. 144, ed. Bulak, p. 272, hebr. 97; Bedingen, Melangia 4, Ga.; Aubergine, K. 164; I. B. viermal. — L. 188.

229. باذورد oder بادورد, oder بدداورد (s. auch باوارد Gl. Mond. 17; Chardon d'âne = شوك الجمال und شوك الحمير (s. auch شوكة البيضا), K. 163; Salt 24; bei I. B. siebenmal; vielleieht auch بديرج oder بديغر; bei Salt 280?

230. بارزد, s. بارزد.

231. بارقون (rumisch) Berisen, Dj. 58, offenbar für بارطرن pyrethron. — L. 298, s. auch كوكا.

232. بارود Salpêtre, K. 153 = ملح البارود; bei I. B. viermal.

233. باروق Barat (cerusa), Dj. 28; I. B. 242.

234. بازرد, oder بارزد (persisch), als syrisch Bezarat, Dj. 43 (ungenau L., p. 163); Ga. galbanum 12 und I. B. 238, 1841 بارزد.

235. باطس (βατός) rubus, Buleich, Ser. 124; I. B. 235, 1578.

236. باقلى (auch باقلا Feve = الفول, K. 155); Gl. Mond. 103, wo unter Ali 234 lies Macr*a*lem und Ga. 1 hat: Baquile.

237. بان A. 139, (oleum) Bani, Ali 295, (gramen) 160 (cf. حب البان); Dj. 50 b; Ga. Ben 4; Guilandina Morynga, K. 165; Ben, Ser. 268 (278). — L. 69, 375, 376, 429.

238. باواورد (so) Baudaregum, Ali 25, lies باذورد, s. dieses.

239. بجّ Bag(h), G. 10; بجّ bei I. B. 248.

240. بجادى, s. بزادى.

240[b]. بحيرة, s. unter حجر البحيرة.

241. (بزر ال)بخشى semen Crocray, Ali 103.

242. بخور البربر Bucor barbar, ciclamen 88, Ga.; Parfum des Berbères, K. 161 = تاسرغينت oder سرغنت; I. B. 250, 1170.

243. بخور مريم (Bukhur Miryam) Gl. Mond. 205, dazu: Buchor marien, Ser. 249 (259); K. 159 = عرطنيثا und حديبيا und خبز القرود.

244. الفركى[1] — bei den Bewohnern Syriens الرمع, Dj. 55.

245. بداسكان, oder بدسكان, oder بداسقان; letzteres hat auch der hebr. Avicenna, in der Ausgabe irrthümlich an das Ende von n. 128 ohne Nummer angefügt, während die arabischen Ausgaben (p. 150

---

[1] Ob etwa hebr. אלפרסי (also das persische) zu lesen ist?

und 280) falsch بداسفان geben; Leclerc zu I. B. n. 252 (i, 204 unter بذسكان nach Sprengel) bemerkt: ‚Avicenne dit que les habitants du Zanguebar s'en font des bracelets', gibt aber keine Stelle an, und loco citato finde ich nichts davon! Ali 385; بدسكان Bedescarum.

246. بدرى (?) gumma, Salt 429.

247. بدليون Bdellium 27, Ga., I. B. 254. بديرج, s. unter باذورد.

248. برادى ein Stein, K. 178 = المايل (Mâil). Sollte etwa بزادى zu lesen sein?

249. برباريس Berberis 1, Ga.; Dozy, *Supplém.* i., 64 hat auch بابارس; s. auch امبرباريس; بربريسا Salt 310, 408.

250. برباشكة, بربشكة, Berbesca 18, Ga. بربينه, auch بربانة, Verbena 4, Ga.; I. B. 260.

251. بردوسلام Fenouil, K. 186; شمار und رازيانج heisst ein Korn (grain).

252. بردى Ali arab. (n. 80 lat. Merue ist ein anderer Artikel), A. 148 (hebr. 121 mit *Alef* am Ende); Sicca vel Berdi, Dj. 31; Boria Burdi 17, Ga.; Papyrus, K. 180 = وفيد die Asche ist قرطاس oder كاغط هندى (s. jedoch diese Art.); Burdi, Ser. 101. — L. an vier Stellen.

253. برسفانج Marum, K. 181 = مرماحون.

254. برسياوشن, auch برشاوشان, bei Ali 13 برشياوشان Bersausanum; Avic. 146 (falsch hebr. 107, lat. 108: Besegnascen); Dj. 11; Bozaievalen (!) capillum veneris, Ga. 13; Capillaire, K. 126 = كزبرة البير; Salt 41, 319; Bersegnascen, coriandrum putei, et capillus algol (شعر الغول, s. Gl. Mond. 58) und capillus porcinus, Ser. 3; L. 34, 278.

255. برشيان دارو (persisch, bei Dozy i, 72, 331 = حنجر), falsch برسان nach Dj. 46; s. I. B. 215. — L. 34.

256. برطانيقى A. 146, ed. Bulak, p. 274, hebr. 109; bei I. B. 258 برطانيقا Brittanica. — برطوقيقا, für Chamaedreos bei Dj. 49, ist jedenfalls eine Corruption; Ga. camedreos 46 hat Betonica, also بطونيكا, βεττονική bei Dozy i, 98.

257. برنجاسف, s. بلنجاسف.

258. برنجمشك, s. فرنجمشك.

259. برنك الكابلى A. 145; ed. Bulak, p. 272, hebr. 272 corrumpirt; I. B. 259 (cf. 1882) hat nur برنج und برنق.

260. (?) برنويج Ali 230: Ralemba?

261. برهليا (persisch), Dj. 34; I. B. 265; L. 383.

262. برواق Baruat (lies Baruac), Dj. 37; Asphodèle K. = الخنثى (so lies, s. daselbst); Biruach, aphodelus, Ser. 211 (221). — L. 281.

263. بروبر, (Ali 172), s. داع.

264. بزاق A. 149, hebr. 125, lat. Saliva.

265. بزر Samen; bei Ali, Cap. xxx sind die Samen verschiedener Pflanzen angegeben in n. 88—139, die wir hier unter die Namen der letzteren gestellt haben, mit Ausnahme des hier folgenden, welcher in älteren Werken unter بزر erscheint. FREYTAG, *Lexicon* I, 117 gibt nur eine Lese aus Fonskal.

266. بزر قطونة oder قطونا, vgl. Ali 94, Semen Cathemie, das Arab. steht aber nicht da, sondern für n. 82 Semen Henbezin! unter 58 حشيش Besaragi, Basarkatue (fehlt der Strich über *e* für *n*); Avicenna 142, hebr. 88, Plempius, p. 73, lat. 542: Psilium (s. Gl. Mond. 4); Bazarkatona, Dj. 32; Bazaracatona, psyllium 5, Ga.; Basaráchatona, Ser. 220 (230). — L. 138.

267. بزهر, s. بادزهر.

268. بسباسة A. 148; Balbeza, Dj. 20 b (DOZY p. 83); Macis, K. 131, bei den Christen صاصفراس (*'Sa'sfras)*; Bisbese, Macis, Ser. 2; — باسباس und syr. بسباسة L. 85, 371, بسبسا bei Salt 174, 384, wohl nur Schreibfehler.

269. بسبايج (persisch), Dj. 41 (s. بسفايج); Polypode, K. 181, im Magreb اشتوان; Salt 51; I. B. an sieben Stellen.

270. بستان ابروز (oder افروز) Basuem guaym (!) 16, Ga.; I. B. 283, 857. — L. 151.

271. بسد (auch بسذ), Gl. Mond. 36, wo A. 147 nicht Druckfehler (s. ed. Bulak, p. 276); Becet, Dj. 19 b, Bazahacet, corallus 14, Ga.; Corail, K. 134 = مرجان; I. B. an vier Stellen. — L. 217.

272. بُسر A. 143 (ed. Bulak, p. 270, hebr. 90 mit Vocalbuchstaben) fügt dazu بلح; I. B. 284, 1043. — L. 120.

273. بسعير Fougère, K. 189 = سرخس und بطارس; بسعيرا bei I. B. 285.

274. بسفايج A. 147, auch ed. Bulak, p. 276, hebr. 114 corrum-

pirt, aber mit der richtigen Variante بسبايج (s. dieses), wie die meisten Quellen haben; Beffaigum, Ali 359, das Schlagwort ist im arab. Ms. übersprungen; Hesbeigum oder Besbeigum, n. 371; Dj. 41; Basbeig, polipodium 6, Ga.; Polypode, K. 181 = اضراس الكلاب (Hundezähne) und ثاقب الحجر; Bisberg, Ser. 258.

275. بشكراين, castellanisch Biscati, cardus 1, Ga., I. B. 86, 294.

276. بشيم (?) Levisticum, Salt 456.

277. بشمة, K. 190 ohne französische Uebersetzung = ششمدان und زتيتة; bei I. B. an sechs Stellen, ebenfalls nur umschrieben Bischma.

278. بشنين Bastin (so), trifolium 2, Ga., bei I. B. an fünf Stellen.

279. بُصاق Buzach, sputum (hominis) 12, Ga.; Salive, K. 158; Busach, Ser. 437 (447); I. B. 300.

280. بصاق القمر Buzat alcumar, spuma lunae s. 10, Ga.; I. B. an drei Stellen.

281. بصل Bazal, cepa 7, Ga.; s. Gl. Mond. 138, dazu Ali 423 Etulca (!), vgl. الرس (Ali 429); Oignon, K. 168. — L. 74.

282. بصل الذيب Ail triquètre, K. 170 = بيبراس I. B. 299; vgl. folgende Art. — L. 75.

283. بصل الزير s. Gl. Mond. 137; A. richtig in ed. Bulak 280, hebr. 127 hat אלחזיר! Bazalazur 8, Ga. 8; Oignon, K. 168; Basaralzir, Culbus, Ser. 345 (355). Vgl. unten بصل الكراث.

284. بصل العنصل, auch بصل الفار Cepa murium, i. e. Hansalum, i. e. cepa squillae, Ali 421; Basalalfar, Dj. 31 b, Bazalala, squilla 33, Ga. — L. 75, 175, 425.

285. بصل القى Bazal alcaig, cepa vomica 8, Ga.; I. B. 297.

286. بصل الكراث (oder خراث?), Radix siri (! also الزير?!), Ali 424.

287. بصل النرجس Cepa narcissi, Ali 422.

288. بط A. 186; Bat, anas, Ser. 417 (427); I. B. 806.

289. بطباط A. 150; I. B. 305, 1747. — L. 34.

290. بطراساليون Persil, K. 180 = بزر المعدنوس, voce كرفس جبلى; I. B. hat die volle Form بطراسالينون an drei Stellen; die kürzeste بطرشيل bei L. 225; A. 238, ed. Bulak p. 408 unter فطرساليون verweist auf Buchstaben *Kaf*, hebr. 596 gibt genauer Art. كرفس an.

291. بطرالاون ist wohl bei Dj. 59 zu lesen, wo نفط durch rumisch נטולה erklärt wird, da die lateinische Uebersetzung ‚Petroleum‘ gibt; vgl. I. B. 311; das Wort fehlt bei DOZY I, 94.

292. بطم (Terebinthe), s. Gl. Mond. 110; Gumma Batami, Ali 346; vgl. unter علك.

293. بطونيكا, s. unter برطانيقى.

294. بِطّيخ A. 143; (gramen) Batici, Ali 153; Albucecons, cucumines torti c. 72, Ga.; Pastèque, K. 171 = دلاع; Batecha, Chate, Kura (s. unter قرع), Ser. 233 (243). — L. 331, 351.

295. بطيخ اصفر Melon, K. 172.

296. بعتمرح? (persisch) für Mezerion, Dj. 34 b; das Wort ist wahrscheinlich verstümmelt; die Berichtigung muss ich Anderen überlassen.

297. بعر الحيوان (Stercus animalium), A. 150.

298. بقس Batz, Buxus 65, Ga.; I. B. 315, 1342. — L. 64.

299. بقسيس Buxus 5, Ga.

300. بقل Chicorée, K. 150 = الهندبا.

301. بقلة Fabi, Salt 343.

302. بقلة الانصار Chou, K. 143 = كرنب; I. B. 321.

303. بقلة الباردة Lierre, K. 147 = لبلاب, s. dieses (K. 505).

304. بقلة الحمقاء, s. Gl. Mond. 2, wo lies: ǎndita für alendita; unter gramen fehlt bei Ali im Latein. zwischen n. 131 und 132 unser Schlagwort; Pourpier, K. 139 = رحلة, und بقلة المباركة, auch فرنج (?) und بردقالا; Salt 486.

305. بقلة الخراسانى Bacala corasanica, Ali 81; خراسانية Oseille, K. 142 = حُمّيضة.

306. بقلة الخطاطيف Dj. 58; Herba yrundinum (nayron 18), Ga.; Chélidoine, K. 144 = الليرون (liroun la gaude), jedoch nach LECLERC ein Irrthum, daraus erklärlich, dass auch dieses gelb färbt; bei I. B. an drei Stellen.

307. بقلة ذهبية Arroche, K. 141 = القطف. — L. 337.

308. بقلة الضب Citronelle, K. 148; I. B. 324.

309. بقلة العدس Menthe, K. 146 = فوتنج (Calament).

310. بقلة عيشة Baguette, K. 149 = الجرجير, s. dieses (K. 210).

311. بقلة يمانية A. 142, hebr. 86 ungenau; Blitis 25, Ga.; Blette, K. 145, auch بقلة العربية und يربوز (oder جربوز), ferner حرمل, auch بليطس und خُبَيز; I. B. an fünf Stellen. — L. 189.

312. بقلة يهودية A. 150 (vgl. شوكة يهودية); Olus judaeorum, Tafel (تفاف) 26, Ga.; Légume juif, K. 140 = ملوخية und قرصعنة, auch خُبازى; I. B. an drei Stellen. — L. 276, vgl. 179.

313. بقم Baccam 6, Ga.; Bois de Brésil, K. 156, auch عندم; I. B. 314. — L. 362, 424.

314. بل A. 144; Dj. 48 b; gewöhnlich in Verbindung mit *sal* und *fal;* danach ist zu emendiren Ali 35: البل والبصل (!) والفل Sellum, Fellum, Bellum; Bel et Sel et Fel, Ser. 261. — L. 314, 361.

315. بلاذور, s. Gl. Mond. 188, wo lies Ali 247 Bellad*a*ri; Balicorum, anacardia 6, Ga.; بلادير (Baladir!) Anacarde, K. 128 = حب الفهم (s. Corrigenda); Salt 94, 161. — L. 72, 420 (nachzutragen im Index).

316. بلال Sauterelle, K. 185 = ابريز, eine Art von جراد.

317. بلبوس A. 142, hebr. 87; I. B. 299, 337.

318. بلح, s. unter بسر.

319. بلسان, s. Gl. Mond. 121; (oleum davon, fehlt im latein. Ali nach n. 302, aber 305 Bulsan ist arab. دهن الخمل); Baumier, K. 187; بلسن Salt 87. — L. 74, 338, 342.

320. بلنتاين Dj. 20 b (DOZY I, 115).

321. بلنجاسف (auch برنجاسف bei I. B. an fünf Stellen, DOZY I, 79, n. 115), A. 141, hebr. 82 falsch; Berenastram, Ali 2; בלנאסף bei Dj. 33 unrichtig; Armoise, K. 162, eine specielle Gattung ist ارطاماسيا Arthamasia; I. B. 351. 588. — L. 79, 80, 416.

322. بلّور (Bellur) Cristal, K. 179 = بلّار.

323. بلوصانط Gatac, K. 151 = عود الانبيا und عود الصليب.

324. بلوط (der Baum heisst شاهبلوط, s. unter diesem), Gl. Mond. 11; Bullot, glans 3, Ga.; (ورق) fol. Balusti oder Baluti, Ali 187; Chêne, K. 169; Salt 526; bei Ser. 98 folgt auf Kullot noch Castale.

325. بلوط الارض Bullot alart (so) b 21, Ga., I. B. an drei Stellen.

326. بلوط الملك Châtaigne, K. 183 = شاه بلوط (!) und قسطل; s. jedoch بلوط.

327. بلوطى Buloti, marubium Ga. 6; I. B. an vier Stellen.

328. بلونجن (?) Salt hinter n. 621; ob für خولنجان (??).

329. بليلج A. 144; Calilegum oder Belilegum, Ali 257 und Bellicus (!) neben Emblicus (املج) 580; Dj. 5; Bellici 7, Ga.; Bellirig, K. 136; Salt 40; I. B. 338. — L. 25, 130.

330. بممون (?) Dj. 9 b, ist βουβώνιον für Aster atticus (?); bei Löw, p. 357 ist בממוך Druckfehler; das Wort fehlt im Index S. 475, und S. 470 ist das syrische Wort richtiger קרצענא.

331. بن Café = قهوة, K. 159. — L. 11, 373.

332. بنات الرعد (?) Bolat, fungi 18, Ga.; Touffes, K. 192 = الكماة; I. B. 362.

333. بنات الشبيج Mille-pieds, K. 130 = شحمه الارض.

334. بنات النار Ortie, K. 193 = انجرة; I. B. 363. — L. 162, 416.

335. بنات وردان A. 150; Blattes, K. 191 = كرل oder كركل, ein Insect (Sliphe des Dioskorides); I. B. 361, 1396.

336. بنتومة Bentonaria, consolida 12, Ga.; I. B. 360, 787, 997.

337. بنج A. 145, ed. Bulak p. 273, hebr. 104, Plempius 79, lat. n. 360; Benig, Dj. 61 *bis* b; Banch, jusqu[i]amus 3, Ga.; Jusquiame, K. 128 (richtiger 129), بونرحوب (besser رنحوب) und شيكران; Salt 497; Bengi, jusqu., Ser. 330; I. B. an drei Stellen. Vgl. Alphita, p. 30, 84; MIRFELD, p. 12 (Bengi), 26 (iusqu.). — L. 381, 406.

338. بنجنكشت (d. h. fünf Blätter, s. unten بنطافلن, falsch بنجنجست A. 147), ed. Bulak, p. 275 und hebr. 11 (latein. agnus castus); bei I. B. an nicht weniger als eilf Stellen. Unter فنجنجست (hebr. 585 falsch, lies فنجنكشت, s. dieses) verweist Avicenna auf Buchstabe *b*.

339. بندق A. 147; vgl. Ga. avellana 20; bei RENZI, p. 430: Raba; Faradj (Razi) 316 Ria vel Rubba; I. B. 357, 502, 935. — L. 3, 48, 70.

340. بندق الهندى Nux indica, Ali 348; Dj. 56 b. — L. 85 hat nur جوز الهند, s. dieses.

341. بنطافلن, so muss das corrumpirte Wort bei Dj. 53 b nach der Uebersetzung ‚Pentafilon‘ und verschiedenen Quellen berichtigt werden, unter Anderen Ga., p. 4; die persische Uebersetzung ist بنجنكشت (s. dieses und فنجنكشت) bei I. B. an fünf Stellen. Bei Avicenna ist durch Verwechslung der Punkte der Artikel unter

نيطافيلى gerathen (p. 217, ed. Bulak, p. 378, hebr. 505 fast ebenso corrupt wie bei Dj., Plempius, p. 209, lat. 554: Pentaphillon, vgl. Gl. Mond. 165); durch Mangel des Buchstabens *p* im Arabischen ist auch فنطافلن ‚Plantago coronopeus' bei K. 718 erklärt, welches auch بنطافلن und رجل الغراب heisst. Die arabische Uebersetzung des Namens s. unter خمس ورقات; s. auch Alphita, p. 37 Camolee, 141 Pentafilon, 152 Quinquefolium.

342. بَنَفْسَج, s. Gl. Mond. 48; بنفسة hat A. auch in ed. Bulak, p. 273; bei Ali auch Renessegum oder Venesegum, n. 222 und (semen) Telenbacae (!) 283, Beneschum 589; Banatig 3, bei Ga.; Violette, K. 122; Salt 29.

343. بنك A. 143, hebr. 91; I. B. 359, 860.

344. بهار A. 145; Bahar, Narcisse, K. 135 = نرجس; Bihar co-tuli, Ser. 158. Bei I. B. an fünf Stellen; ebenso L.

345. بهت, Edelstein im pseudo-aristotelischen Secretum secretorum; s. VIRCHOW's ‚Archiv', Bd. 85, S. 359 Anm., nicht Gagat.

346. بهرامج Barahamag 14 bei Gafiki; A. 144, zu berichtigen nach ed. Bulak, p. 272, hebr. 98 latinisirt; I. B. 369.

347. بهق الحجر (der Stein), Dj. 11; I. B. 372.

348. بهمن (oder بهمان) A. 141; Ben oder Bechman, Dj 29 b; Bahman, K. 132; Salt 298, 299 und nach 621: Behem = Jendem, Ser. 213 (223), s. unter جوز جندم; bei I. B. an sechs Stellen.

349. بهمى Bamanne 20, Ga.; Joraie, K. 194; I. B. 368.

350. بهن, Beem oder Besen (lies Behen?), Ali 433.

351. [بوبانيون? falsch בממון Dj. 9 b, Anm. 3; s. zu Gafiki, S. 308; L. 357.]

352. بوغلصن Bourbache, K. 184 = لسان الثور; I. B. 386.

353. بورق, s. Gl. Mond. 198 und 201; Soude, K. 137 = نطرون (Natron); Salt 512; I. B. 381, 1326.

354. بوروس (πυρος) Curus, martyren 33, Ga.

355. بوزيدان A. 144, hebr. 99; הורידאן, Buzeiden, Dj. 55 b; Buzayden 12, Ga.; Orchis, K. 133; Buz. species satyrionis, Ser. 259 (260); I. B. an drei Stellen. — L. 62.

355[b]. بوسطس (?) Dj. 64 b; auch nicht bei DOZY.

356. بوش دربندى A. 150; I. B. 374; auch موش دربندى.

357. بوشاد Navet sauvage; K. 166 = لغت المحفور und سلجم I. B. 384, 1338.

357†b. بوصير A. 145; Butir 18, Ga.; بوميرا Bouillon blanc, K. 167 = مصلح الاندار oder اذن الدب, auch خزرتاق, الاخظار und قلموس, K. 195. Bei I. B. an sechs Stellen. — L. 67.

358. بوطكنية K. 152 ohne Uebersetzung; s. غويلق; I. B. 385 (1655) hat بوطانية.

359. بوقيصا A. 145 (falsch mit ض), hebr. 101 zuerst falsch, ed. Bulak, p. 273 und I. B. 383.

360. بول (urina), s. Gl. Mond. 154.

361. بونيون Bunion 19, Ga.; I. B. 376.

362. بويانس A. 143, ed. Bulak 299, hebr. 89 corrupt, aber mit der Erklärung Einiger, dass es Bryonia sei, also بريانس ? vgl. بروانيا I. B. 268 und برطانيا 385.

363. بيخيون (= βήχιον), Banchion, erba tussicaria 5, Ga., bei dem also بنخيون gestanden hat; auch I. B. arab. Ausgabe III, 128 hat textmässig فنخيون, nicht فيخيون, wie SONTHEIMER II, 23 und LECLERC 1707 geben, gegen die alphabetische Reihenfolge nach den ersten zwei Buchstaben, wie ich schon in VIRCHOW's ‚Archiv', Bd. 77, S. 520 bemerkte; LECLERC kennt die deutsche Literatur, ausser WÜSTENFELD, fast gar nicht; es ist ihm daher auch das Zeugniss für das vermuthete بيخيون unbekannt; die Verwechselung des *Jod* (für η) mit *n* muss sehr alt sein.

364. بيش A. 147, hebr. 117; bei I. B. an fünf Stellen. — L. 175. Vgl. بيش موش موحا bei A. 150, berichtigt nach ed. Bulak 280, hebr. 130 ist durch Lesefehler aus dem Artikel ein Autor geworden; I. B. 395, arab. Ed. I, 133 gibt بيش موش بيشا, obwohl er Avicenna citirt, den LECLERC allerdings nicht heranzieht.

365. بيض (Ei), s. Gl. Mond. 136.

366. بيلون (?) A. 146 und hebr. 110 haben فيلمون (jedenfalls im ersten Buchstaben falsch), ed. Bulak 276 gibt die obige Lesart.

367. بيلوسى (rumisch) für Cyperus, Dj. 31 b, ob richtig?

368. بينة (rumisch) für شيطرج, Dj. 59 b.

Buchstabe ت.

369. تاسرغنت, s. سرغنت.

370. تاسلغا Globulaire, K. 894 = عينون.

371. تاغندست Tagundast, Dj. 58; Tangdibz (!), pyretrum 47, Ga.; Pyrèthre, K. 386 = عاقر قرحا, auch Wurzel von ترخون; unter عاقر ق hat I. B. 1507: تيقندست; aber unter مجما n. 1512 تاغيغشت, was im Index nicht vorkommt; der arab. I. B. III, 117 hat dafür تاغنقست! In einem hebräischen Verzeichniss von ‚Synonyma', ms. Florenz, findet sich (nach Mittheilung des Prof. Lasinio vom März 1868) תאכנדסת.

372. تافغا (Tafga) Cynara acaulos, K. 893; Leclerc notirt dieses Wort aus dem Gebrauch zu I. B. 400: تافغيت; s. auch unten تانغيت und تاهوت.

373. تاكوت Ceanit (sic), Dj. 58 b; Euphorbe, K. 885; I. B. an vier Stellen; fehlt bei Dozy I, 139.

374. تانغيت oder تانغيث (berberisch) für شبرم ist offenbar identisch mit تافغيت (s. oben), daher auch Dozy I, 140, Zeile 2 und 3 identisch.

375. تاهوت Pityuse, K. 895 = شبرم; sollte hier nicht ein Schreibfehler vorliegen und das vorhergehende تانغيت zu lesen sein?

376. تبنة مكة Jonc odorant, K. 892, تبن bei I. B. 404.

377. تراب القى Gomme d'artichaut, K. 887; I. B. 412.

378. ترب Rave, K. 889 = فجل, nach ms. Algier فيجل, ‚sonst unbekannt'.

379. تربد Turbid, A. 264; Ali 318, Turbit 557; vel turbath, Dj. 38; Turbit 28, Ga.; Turbith, K. 878 und Ser. 320 (330); I. B. 139, 407, 1467. — L. 410.

380. تربة لعسل terra melis 5, Ga.

381. ترستوج (سرتوج), s. طرستوج.

382. ترسى (Tursa?) A. 266, ed. Bulak, p. 449, hebr. 749 mit Vocalbuchstaben = آلوسن, worauf verwiesen wird.

383. تُرمُس A. 263, hebr. 740, Plempius, p. 286, latein. (451) Lupinus; Lupine, K. 881; Tarinus [für Turmus bei Simon Januensis,

f. 60[2] vel termes et est post graecum, nam terma dicunt et est lupinus], lupinus, Ser. 44; Sa. hinter 528. MIRFELD, f. 10: Alcarinus lupinus; I. B. 496; danach ist Löw, p. 394 zu ergänzen.

384. ترنجان (حبق) Corongen, Dj. 10; Corungina (für torungina), meliza 3, Ga.; Mélisse, K. 691 = باذرنجبوية; bei I. B. an vier Stellen; auch حبق.

385. ترنجبين A. 262; Trangebin; Dj. 6 b; Tarangabin, manna 58, Ga; Manne, K. 876 = المن; Tercuiabin, mel roris, Ser. 11.

386. تشتيوان, bei I. B. 416, in der arab. Ed. I, 138 تشتيوار, bei SONTHEIMER I, 208 تشتيلون, bei DOZY I, 147 fehlend, ist offenbar Cistiguen (für T....) bei Dj. 41 und danach das סהואר (also mit der Endung *ar*) zu emendiren.

387. تفّاح A. 264 Luffa (für T....), Ali 276; Rufa (für T...), poma 60, Ga.; Tuffa, mala citonia, Ser. 133. — L. 143, 155.

388. تفّاح الارض Camomille, K. 888 = بابونج; I. B. an zwei Stellen.

389. تفّاح فارسى Persica 61, Ga. = خوخ; I. B. 420.

390. تفاف Tafel (l. Tafaf), olus indorum (l. Judaeorum) t 26, Ga.

391. تفسيا, s. ثافسيا.

391[b]. تُمْتُم (Sumac), Dj. 23; I. B. 428. — L. 44.

392. تمر. A. hat nur in ed. Bulak, p. 445 einen kurzen Artikel, nicht in ed. Rom, S. 264 und nicht hebr. nach n. 723. Dattilus 12, Ga.; I. B. 425. — L. 119, 124.

392[b]. تمر هندى (oder mit dem Artikel vor beiden Wörtern) A. 262; Tamarinde, Ali 258; Dj. 41; Thamarindi 25, Ga.; Tamarin, K. 877; bei I. B. an drei Stellen. — L. 125, 422.

393. تمساح (Crocodil) A. 263; I. B. 427.

394. تنبول A. 263, hebr. 743. — L. 58 hat تنبل, aber syrisch ܛܢܒܘܠ.

395. تنكار Tincar (borax), s. Gl. Mond. 145: Borax, K. 882 = لحام الذهب und لزاق الذهب, auch ملح الصاغة; bei I. B. an drei Stellen.

396. تنوب A. 262, hebr. 735 falsch, auch im Latein.; bei I. B. an drei Stellen.

397. تنين بحرى (oder البحر /ا) A. 263; Tinnin alba[h]r, draco maris 13, Ga.; I. B. 430.

398. تهرمانا oder تعرمانا? Ralēbacum oder Rambacum?

399. توبال, s. Gl. Mond. 178, wo lies: Tubel, batitura 31, Ga.; Batitures, K. 883; توبال النحاس Tumbalum eris, Ali 571; bei Salt 14 hebr. ‚Kupferhaut'; I. B. 438, 645; bei Bar Bahlul (nach Privatmittheilung Löw's) χάλκανθος.

400. توت A. 265; (— قشور امل cortices radicis) Muri, Ali 447; (ورق flos) Arecari (!), n. 214; Tuc (tut) mora 57, Ga.; Murier, K. 880; Tut, mora celsi, Ser. 132; Murus, Salt 46; I. B. 434, 1679.

401. توتيا A. 262, hebr. 737, Plempius 286 (Pompholytt), Tutia, Ali 474 und Salt 229 und hinter 621; als indisch bei Dj. 67; Tuthia 29; Ga.; I. B. 437, 1283.

402. توذرى, auch تودرى (A. 262, ed. Bulak, p. 443) und تودريج; Tuderi, Ali 112; Tuderis, Dj. 56 b; Tudari 27, Ga; I. B. an fünf Stellen.

403. توريـــران (?) Tarendarum oder Durendarum, Ali 384; ob توزندان?

404. توفاح الجن Mandragore, K. 890 = لفاح.

404b. تيقندست, s. تافندست.

405. تين Ficus 30, Ga.; Sin (!), ficus, Ser. 208; I. B. 352, 439. — L. 390.

406. تين اليابس Ficus lilige (! für sicca?), Ali 280.

Buchstabe ث.

407. ثافسية, auch تافسية und تافسيا (z. B. A. 267, K. 379: Thapsia, auch Tapsia), s. Gl. Mond. 193, wo lies Ser. 329; s. auch شيطرج.

408. ثعلب A. 267; Zahalap, vulpis 25, Ga.; Renard, K. 899; Thaleb, vulpis, Ser. 428 (438).

409. ثقّا Cresson alénois, K. 901 = حرف und حب الرشاد; I. B. 446, 653.

410. ثفل A. 267, hebr. 754. — L. 378.

411. ثلج A. 267; Neige, K. 898; I. B. 448.

412. ثالجواة Ali, zwischen latein. 96 und 97 fehlend.

413. ثمنش Arbuste, K. 902; I. B. 452, 1315.

413b. ثوم, s. Gl. Mond. 138, wo Zahume, allium 73, Ga.; Ail, K. 896, der weisse Knoblauch heisst كراث; I. B. 453 und ثوم كراث 257, 453. — L. 393.

414. ثوم البرى Sanubem, Dj. 61 b; I. B. 454. — L. 393.

415. ثوم البوك (?) Alleum, genannt Skordion, Ali 427, ist wahrscheinlich zu lesen ثوم البرى.

416. ثوم البستانى Saum bostani, Dj. 61 b.

417. ثوم الحية Ail sauvage, K. 897.

418. ثومرن A. 266, auch ed. Bulak, p. 250, offenbar richtiger hebr. תומוס, latein. Tumus (Thymus); bei I. B. 456, 548 ist also ثومس besser als ثومش.

419. ثيل (gramen), s. Gl. Mond. 55, wo Ga. Zayle hat; Chiendent, K. 900 = نجيل, auch نجم und نجير, und كزمير; bei I. B. an vier Stellen; — bei L. nicht weniger als an sechs.

Buchstabe ج.

420. جار شنبر Catar (!) sumber, Ali 590.

421. جار النهر oder النهار A. 154; Potamogeton (Dioskorides), K. 220; I. B. 461, 1207. — L. 367.

422. جاريحون (جاريكون bei I. B. 464 und Da'ûd al-Antaki) Macis, K. 121.

423. جاسوس A. 156, ed. Bulak, p. 288; I. B. 462.

424. جاورس A. 156; hebr. 162 uncorrect; Jenaiz, panicium 7, Ga.; Millet, eine Art von مخن, K. 218; Panico, Salt 528; Geguers (l. Jevers) panicum, vel scarista, Ser. 102; I. B. 460. — L. 162, 422.

425. جاوشير, s. Gl. Mond. 108; Opoponax, K. 204, im Magreb auch تافرير; Salt 73 und hinter 561; I. B. 459, 1665.

426. جبس und جبسين A. 153; Yepz, gypsum 6, Ga.; Platre, K. 206, auch جص; I. B. an drei Stellen.

427. جبن A. 155; Juban, caseus 16, Ga.; Fromage, K. 212; I. B. 467.

428. جبلا هنك, s. جبلا.

429. جثجات (so) Jusquiame? K. 224, I. B. 470.

430. جداد, s. جراد.

431. جدوار, s. Gl. Mond. 97; Jedoar, filipendola 3, Ga.; bei I. B. an drei Stellen.

432. جراد A. 154 falsch جداد, s. ed. Bulak, p. 286, hebr. 156; Jarat, locusta 4, Ga; Sauterelle, K. 209; I. B. 476. — L. 340.

433. جراد البحر Locusta marina 37, Ga.; I. B. 477.

434. جراسيا Cerise, K. 225 = قراصيا oder جب الملوك; I. B. 480, 1749.

435. جربوب, جلبوب für حربـــوب, Jalbub, elleborus 7, Ga.; I. B. 478.

436. جربوز Jarboz, blitis 25; L. 190; s. يربوز.

437. جرجير A. 156; Semen Gergiri, Ali 139 (im arab. ms. zu كشوث Ali 138 gesetzt); Girgir, eruca 6, Ga.; Roquette, K. 210; Salt 46 und nach 621; Jergir, eruca, Ser. 214 (224); bei I. B. an drei Stellen. — L. an vier Stellen.

438. جزر, s. Gl. Mond. 434; Jazar, baucia 23, Ga; I. B. an drei Stellen. — L. an vier Stellen.

439. جزر برى Dj. 42 b; Pastinacea silvestris unter daucus 5, Ga.; Carotte sauvage, K. 262; I. B. 481.

440. جزر بستانى Carotte, K. 201 = زرودية und حيـــــز, auch اسقنارية.

441. جزع (حجر, Laza! Dj. 17 b), Jahza 6, Ga.; Onix, K. 213 = عقيق (Corneline), Hager aliazaha, Ser. 396 (406); I. B. 482, 2117.

442. جزمازك (auch جزمازق), eigentlich persisch گزمازك (und so bei A. 191, hebr. p. 341 falsch). Fruit de tamarisc, K. 466; bei I. B. an fünf Stellen; Dj. 35 falsch חרמאזן; s. auch Dozy I, 193.

443. جشا oder غشا? Salt 347.

444. جشمك ‚Remède pour les yeux‘, K. 223 = ششمذان oder زنينة المكحلة; I. B. 415, 486.

445. جشيش Farine, K. 222 = دشيشة; I. B. 485, 871.

446. جص (gypsum) Dj. 67, bei Constant.: geb, lies جبس (?) s. unter diesem Worte; A. 282 ed. Bulak, hat eine Verweisung auf جبسين.

447. جعدة, s. Gl. Mond. 67; Sa. hinter 528; Teucrium, K. 208; I. B. 488, 2134. — L. an drei Stellen.

448. جعفرية Jafarius, Art von Tarasna, t. 15, Ga.

449. جفت Salt 138.

450. جفت افريد A. 153; I. B. 491, 1054. — L. 136, fehlt bei Dozy, *Suppl.* I, 200.

451. جفت البلوط Jeft al-boloth, Dj. 31; Arille du gland; K. 216; I. B. 339, 493.

452. جفت قائدة Dj. 9 b (S. 7, A. 3), fehlt bei Dozy l. c. I, 200.

453. جُل (persisch: ‚Rose‘), K. 227; bei I. B. an drei Stellen.

454. جلبان Gilben, Ghilben, arbelli 21, Ga.; (Djoulaban) Pois, K. 211; I. B. an vier Stellen. — L. an sechs Stellen.

455. جلبانة (rumisch) Bedelli Galbanum, Dj. 43.

456. جلجلان Sesam, K. 233 = سمسم; I. B. 499. — L. 499.

457. جلجلان الحبشة Pavot, K. 236 = الخشخاش الاسود; I. B. 500.

458. جلد (جلود) A. 154, hebr. 153; Talt 17, Ga.; I. B. 497.

459. جلد الكبس Geldul chebe (sic), cutis arietis, Ser. 439 (449).

460. الجللذك (بزر) Seibhenegam oder Helbhenegum, Ali 134, also wohl zu corrigiren . . . حلب (?).

461. جلنار (auch جلنر), A. 153 etc. (s. Gl. Mond. 30); (ورد) Zebearum (!) oder Sebiarum, Ali 237; Inlenar (l. Julenar), Dj. 36 b; Vilmar (!) balaustia 22, Ga.; Fleur de grenadier, K. 205; Haseth, tribulus vel balaustia, MIRFELD 23; Falt 522; Julinar, balaustia silvestris, Ser. 221 (231); I. B. 498, 1048. — L. 197, 364.

462. جلنارية (syrisch) Dj. 64 (fehlt bei Dozy I, 209), daher L. 415.

463. جلنجبين Miel rosat, K. 219 (ein Confect); I. B. 504. — L. 139.

464. جلنجويه Calament, K. 229 = معتر الفرس und القويج البرى (so lies); I. B. 507. — L. 182.

465. جلهم Ronces, Lyciat, K. 205 = عليق, nach Einigen عوسج; I. B. 506.

466. جلواز Pommes de terre, K. 217.

467. جِلّوز A. 152; Ygillaus (!), Gillaus, avellanae 20, Ga.; Aveline, K. 200 = البندق; Agileuz, Ser. 162; I. B. 357, 502. — L. 48, 49.

468. جليف Ivraie, K. 228 = زوان und برقاة (‚berraqua‘); I. B. 505.

469. جمار A. 154, hebr. 150 גאמיר! Cœur de palmier, K. 207; ‚Ahamed eben David iumar (sic) est cysilio et est cor palmae interius‘ (daher im Index ein Autor: Ahamed . . . jumar!), Ser. 118; I. B. 109. — L. 116.

470. جران (oder غمران ?) Osarcheran, Dj. 33.

471. جمست Jamast, amatistus 22, Ga.; I. B. 510, 2145.

472. جمسعرم (?) A. 155, جمسفرم, ed. Bulak, p. 286, hebr. 157 נשמקדש (!).

473. جميز (Sycomorus, ficus fatuus), s. Gl. Mond. 126 b; I. B. 509.

474. جناح A. 154; (Druckf. جناج) Helenium, K. 230.

474[b]. جناح البيش Artichaut, K. 231 = حرشف.

475. جنتورية Centaurea, Dj. 32; I. B. 522, Dozy I, 223; ob Guntira 5 bei Ga.?

476. جندبا دستر, s. Gl. Mond. 117; Castoreum, K. 203 (von جندبا testiculi, Salt 364); I. B. an vier Stellen.

477. جنطيانا A. 152 (s. Gl. Mond. 192), fehlt im latein. Ali zwischen 369 und 370; Dj. 39 (als ‚rumisch'); Genciana 4, Ga.; Gentiane, K. 232 = جنسيانا الراى (du roi!); Salt 89; Ser. 253; I. B. an fünf Stellen; L. 52, 53 nur جنطيان.

478. جوز A. 150; Jauz, nuces nostræ 4, Ga.; Jauz, amygdala, Ser. 82; Jeuz et Agileuz (s. جلّوز), avellana, Ser. 162; I. B. 525, 928. — L. an fünf Stellen.

479. جوز ارمايوس Mahada, Ali 242; Jauz Arizupl (!), nux de exare (exair), n. 3, Ga.; I. B. 537.

480. جوز الاكل Noix, K. 199 = جوز schlechtweg.

481. جوز بوا A. 151; جوز لعيا (!) Joumbona (für Jauzbaua), Ali 263; Jausebauhe, Dj. 20 b; Zuzuž(!)baue, nux muscata 1, Ga.; Noix muscade, K. 196 = جوزة الطيب; I. B. 281, 526. — L. 85.

482. جوز جندم (كُندم) A. 452, falsch hebr. חנדם (vgl. חרחנדם Dj. 11 b) und كور كندم A. 193, ed. Bulak, p. 343, wo in ‚Bagdad . . . جوز', hebr. 359, wo die Pflanzennamen verstümmelt und für Bagdad Aegypten! Juztaudam, terra mellis 5, Ga.; Jeuz Kenden, nux Kenden, Ser. 79; cf. Jendem, behen, Ser. 213 (223) — كندم ist persisch ‚triticum', s. Vuller's *Lexicon* I, 538; I. B. an sechs Stellen; vgl. Virchow's ‚Archiv', Bd. 77, S. 541, n. 5; ‚Terra de barca appelatur arabice Cuz gauden' Razi, Simpl. § 663, im Glossar des Uebersetzers Faradj 664: ‚Cuz tadē . . . nux gendem . . . gim de nuce gendem'. Bei I. B. an sechs Stellen. — L. 155.

483. جوز الرقع Buca gemenia oder Buculemenica, Ali 262; Jeuz alrachaha, nux Mechil (s. unten جوز ماثل), Ser. 164; I. B. 529.

484. جوز الرومى A. 153, hebr. 144: nux Agripas, für ἀίγειρος, nach L. 154); s. Mirfeld 32.

485. جوز الزنج Tuzuz azingi, nux de azing 21, Ga. (Var. الربع); Nux ethiopica, K. 214 = جوز الشرك (I. B. 535) und فلفل السودان, auch جوزة الوقيقة; I. B. 533.

486. جوز السرو A. 152, corrupt hebr. 141, Plempius 508, latein. 508: nux Cupressi; Nux Cipressi, Ali 250; Fruit de Cyprès, K. 198; vgl. Gl. Mond. 164 (Saru).

487. جوز الطرفا A. 153; Fruit du Tamarix, K. 197 = التاكوت.

488. جوز القى Joicelquina oder Joiceloquia; Jauz alkay, nux vomica 5, Ga.; Jouz alkey, nux vom., Ser, 163; I. B. 527—529.

489. جوز الكوثـــل Jauz alkabul (alkuthal), castaneola 15, Ga.; I. B. 536.

490. جوز ماثل A. 156; Jouma machelum oder Jous mardelum (!), Ali 261; Jeuz methel, Ser. 365 (375), vgl. unter جوز الرقع; I. B. 316, 527.

491. جوز الهند oder الهندى A. 153; Nux de India 11, Ga — L. 83.

492. جيدار Jauzar, tan (quercus) 4, Ga.; I. B. 546.

493. جير Gir, Dj. 61 b; Algir, Guera, calz 52, Ga.

494. جيرش, جيوس (I. B. 547), جربوس Jazar, fistici 4.

495. جيلا هنك A. 152, جبلاهنك ed. Bulak 283, hebr. 142 גלאאיך.

(Fortsetzung folgt.)

Sure ulhisu cargi dalin de akônaha Kin k'eng bithe.

(Mahāprajñāpāramitā Vajracchedikā.)

Le livre de diamant clair, lumineux faisant passer à l'autre vie.

Traduction du texte mandchou.

Par

Charles de Harlez.

Nous ne donnerons ici que la traduction du Mandchou avec les quelques notes explicatives nécessaires. Nous ne voulons pas abuser de l'hospitalité de la savante revue Viennoise. La version chinoise est en tout semblable à la mandchoue, à part quelques différences insignifiantes que nous signalerons quand elles en vaudront la peine. Les titres des chapitres n'existent pas en sanscrit, nous les donnons comme expression de la pensée chinoise.

Introduction[1] des deux rédacteurs.

Livre de la Mahâprajñâpâramitâ qui règle le cœur.

Les puissants[2] bodhisattwas contemplateurs, embrassant tout le principe de la loi, accomplissent la traversée (du monde de la science).[3] Contemplant constamment les espèces qu'on dit du vide (qu'ils voient) avec grande clarté, ils traversent heureusement toutes les circonstances pénibles et dangereuses, les chagrins et les cala-

[1] Des deux auteurs du manuscrit.

[2] Ch. 自 正 Existant par eux-mêmes. Epithète d'Indra.

[3] Le Mahâprajñâpâramitâ.

mités. En leur esprit éclairé et d'une mémoire constante, la perception des formes ne se sépare pas du vide, ni le vide de cette forme; car elle est le vide même, et le vide c'est cette perception. Ils corrigent et dirigent ainsi leurs pensées, leurs perceptions, leurs actes, leurs connaissances. Leur esprit éclairé et d'un souvenir constant, en tout ce qui est du vide, et des apparences de toute condition d'être ne produit rien, ne détruit rien, ne souille, ni purifie, n'augmente ni diminue quoi que ce soit.[1]

Car dans le vide il n'y a point de forme, point d'aperception, de pensée, d'acte ou de connaissance acquise. Là il n'y a point de sens, point d'yeux, d'oreille, de nez ou de langue, point de corps ni d'intelligence, point de couleur, de son, d'odeur, de goût ou de sensation du tact. Comme il n'y a pas de limite à la vue, cela va à ce point qu'il n'y en a pas non plus à la pensée, à la connaissance.

Quand il n'y a pas non plus d'obscurité intellectuelle, et que cette absence d'obscurité est complète, alors il n'y a plus de vieillesse ni de mort, et quand l'affranchissement de la vieillesse et de la mort[2] est complet, il n'y a plus ni douleur, ni assemblage, ni désagrégation ni intelligence de ces choses. On n'acquiert plus rien parce qu'il n'y a plus rien à acquérir.[3]

Les bodhisattwas qui suivent (la doctrine de) la prajñâpâramitâ n'ont plus rien dans le cœur qui le séduise ou l'entrave; conséquemment plus pour eux de crainte, d'appréhension, d'éloignement, d'égarement, de résistance ni de chute, plus de rêves ni de soucis. Enfin ils arrivent dans le Nirvâna.

Tous les boudhas des trois âges[4] qui suivent la prajñâpâramitâ obtiennent l'Anuttarâsamgatisambhôdi. Ils connaissent la cause qui fait parvenir à l'autre rive par la connaissance parfaite.[5]

---

[1] Tout est vide et tellement vide que c'est le vide du vide *çûṇyaçûṇyatâ*, dit le sanscrit. Quand on a ainsi vidé son esprit et son cœur de toute forme, de toute idée et affection, on est *délivré,* on passe au *nirvâna.*

[2] Quand elles sont arrivées à n'être pas.

[3] Il n'y a plus rien.

[4] Présent, passé, futur.

[5] Le chinois veut plutôt dire: ‚à cause que'.

C'est là la grande, la spirituelle Dhâraṇî (Tarni). C'est la grande et lumineuse Dhâraṇî, la Dhâraṇî qui n'a rien au-dessus d'elle et n'a point de degrés, qui, pouvant dissiper toute douleur, est vraie, réelle, sans aucun défaut ni lacune.

Heti! Heti! Boro heti! Boro seng heti Buti-sa suwaha.[1] La seizième année Tao-kuang,[2] aux jours propices du septième mois, pleins de foi, les deux disciples Tsing-tsai et Mien-pang, membres de la famille impériale, après s'être lavé les mains, ont écrit avec respect ce qui suit.

Prières préparatoires à la lecture.

I. Prière pour la récitation du Kin K'eng King.

Si on prend et lit le Kin K'eng King, on doit d'abord réciter d'un cœur sincère la tarni purifiant la bouche, puis ayant invoqué les noms et titres des huit Pârâmitâ et des quatre Bodhisattwas, se tenir en son lieu, attentif, renfermé en soi-même.

II. Tarni purifiant la bouche.

Soleil! Soleil! Grand soleil! Bon soleil, Félicité!

III. Tarni purifiant les divers objets.

Om Sûtra existant en soi! Om toute loi!

IV. Prière exprimant les désirs.

Me prosternant devant *L'Honoré* des trois âges (Bouddha), je veux me conformer aux ordres des Bouddhas des dix régions.

Pour moi ayant manifesté mon désir, lisant le livre de la prajñâpâramitâ, je veux, en haut, reconnaître les quatre grandes grâces, en bas guérir les maux des trois genres d'existence. Manifestant en tout, ma volonté conforme à la bonne doctrine, en faisant ou écoutant cette lecture, et ayant accompli en moi cet acte de reconnaissance, puissé-je naître avec elle dans le royaume de la suprême joie.

---

[1] Ha iti! Ha iti! Pârâ ha iti! Para sangha ha iti, Bodhisattwa svâha.
[2] 1837.

V. Prière dite yuen-ho.[1]

Comment obtiendrai-je que mon corps ne périsse pas de même que la vajracchedika d'immense durée? Par quel moyen et voie du destin, aurai-je une fermeté inébranlable, une force puissante?

Comment au moyen (de la lecture) de ce livre exposerai-je le moyen d'arriver à l'autre rive? Découvrant les mystères de Bouddha pour le bien de tous les êtres vivants.

VI. Formule de préparation.

Çette loi n'a rien qui lui soit supérieur, très profonde, subtile, admirable, on ne saurait aisément en rencontrer une semblable en cent, en mille, en dix-mille Kalpas. Et moi maintenant prenant et lisant ce que j'ai réussi à voir et entendre, je désire comprendre la vraie et pure pensée du Tathâgata.

Kin K'eng King.

(Traduction du texte.)

Vénération à la sainte[2] et noble prajñâpâramitâ.

I. Cause de la réunion pour la bonne loi.

Ainsi est ce que j'ai entendu dire.

En une certaine circonstance,[3] le bienheureux[4] se trouvant à

---

[1] Premiers mots chinois: 云 何 = Comment?

[2] Al. à l'omnisciente.

[3] Comme dans un grand nombre de sûtras, la scène s'ouvre ici par une assemblée de bhikshous et de bodhisattwas auxquels le bienheureux donne la leçon qui fait l'objet du livre. Le lieu de la réunion est à Çrâvasti, la ville antique dont les ruines se voient, dit-on, au nord du Gange, au-dessus de Benarès, et que Fa-hien place près de Fuzabad, tandis que Hiuen-tsang dit en avoir vu les ruines près de Sirkhî.

Samaya est pris dans les versions Ch. M. comme terme général: temps, moment: *emuerinde, yih shi.*

[4] A Bhagavân (qui a une heureuse part de destin) correspond en M. Ch. le nom propre Fucihi de formation obscure et Fo, primitivement But.

She-Wei,[1] au bois de Se shu,[2] au jardin[3] Se-ku-tu[4] avec une grande assemblée de bhiksous,[5] comptant 1.250 disciples. Alors le bienheureux[6] s'étant habillé au temps du repas, prit son écuelle et le vêtement de religieux mendiant, entra dans Çrâvasti, la grande ville, pour mendier sa nourriture. Ayant ainsi achevé dans cette ville de mendier selon l'ordre, étant revenu à sa résidence, ayant achevé son repas et remis en place son écuelle et son manteau[7] et s'étant lavé les pieds, il posa son siége et s'assit.

II. Chercher à faire briller le bien.

Alors en cette circonstance, Subuti,[8] vieillard très âgé,[9] se trouvant à cette assemblée réunie, se levant de son siège, rejetant son manteau sur l'épaule droite, posant à terre le genou droit[10] et faisant l'anjali,[11] adressa ces paroles à Fucihi, respectueusement, (le) vénérant : C'est merveilleux en ce monde![12] O vénéré Tathâgata, c'est

---

[1] Çrâvasti, M. Ch. simplement transcrit, she-wei. Tib. Mnyen yod, ce qui est une traduction étymologique de Çrâv, çru ,entendre' et asti ,est'.

[2] Jetavana. Ch. Tshe-sha, M. se-shu-moo, le bois Tche, transcription de Je. Le M. double le mot ,bois' shu (Ch.): moo. On sait que Jeta était fils de Prasenajit, roi de Çrâvasti, et qu'il vendit un parc situé dans un faubourg à Anâthapiṇḍada.

[3] Arâma ,lieu de plaisir'.

[4] Anâthapiṇḍada, nom donné à Sudatta, riche propriétaire de Çrâvasti qui mit son parc à la disposition de Çâkyamuni. Il est resté célèbre par sa charité. Son nom est expliqué généralement comme un composé attributif signifiant ,qui donne sans conserver même un pain' (a-nâtha-piṇḍa). La version Ch. M. indique un sens plus naturel : ,qui donne du pain, qui fait l'aumône à ceux qui sont sans protection' (a-nâtha-piṇḍa-da). Ch. M. *Se-ku-tu* qui donne aux orphelins et abandonnés.

[5] *Bhikshu,* T. *Dge-slong* ,lama'. Le M. Ch. a la première fois *Gelong* et *Pi-kiu* et, la deuxième fois, niyalma, jin ,homme'.

[6] *Shi-tsun* qui correspond à *Lokajyeshṭha* ,honoré du monde'.

[7] Vêtement teint rouge-sang comme on le portait en Chine.

[8] L'un des premiers et des plus célèbres disciples de Çakyamuni renommé pour sa dialectique.

[9] *Âyushman.* Ch. M. *Tchang-lao* ,vieillard vénérable, très âgé, de nature excellente'.

[10] ,du côté droit'.

[11] M. *giogin arame* ,mettant les mains plates l'une contre l'autre'. Ch. ho-tchang joignant les paumes des mains; puis deux termes indiquant les sentiments de respect ,honorant avec respect'.

[12] Litt. ,rare en ce monde'.

chose difficile ô Sugata[1] de maintenir la pensée des bodhisattwas, de leur enseigner leurs fonctions.[2]

Comment donc doit-il se déterminer, ô Bienheureux, l'homme ou la femme, pratiquant le bien, s'ils veulent entreprendre le projet suprême, très éclairé, très lumineux[3] (de la Sainte loi)? Comment doit-il l'exécuter en abaissant (domptant) son cœur?

Lorsque Subuti eut ainsi parlé, Fucihi lui dit : Très bien, très bien, Subuti! Il en est précisément ainsi, comme tu le dis. C'est chose difficile et grave . . . . . Écoute donc avec attention. Je veux le dire pour toi. Si cet homme ou cette femme veut exécuter[4] cette intention, ils doivent l'établir ainsi et l'exécuter en abaissant leur cœur.

C'est bien, Vénéré! (dit Subuti), je désire écouter avec joie et de toute volonté.

III. Enseignement correct de la grande doctrine.

Le bienheureux dit à Subuti : C'est ainsi, que tous les Bodhisattwas mahasattwas[5] doivent exécuter leur résolution. Tous les êtres, quels qu'ils soient, de l'espèce des êtres vivants, qu'ils soient nés d'un œuf ou d'une matrice, de l'humidité ou par transformation,[6] qu'ils aient une forme sensible ou n'en aient point, qu'ils soient intelligents ou non-intelligents, ou bien ni l'un ni l'autre, tous les plon-

---

[1] Bien allé ‚parti' (pour le nirvâṇa).

[2] M. Ch. *Wi : jalan de komso* ‚rare en ce monde'. *Shi-tsun, jolai = lokajyeshṭha, Tathâgata.* M. difficile de maintenir la pensée de tous les bodhisattwas et les instruisant, les dirigeant, de leur donner leurs charges. Ch. id. puissant pour les appeler et les charger.

[3] *Bodhisattwayâna* ‚le moyen d'aller, la règle de la doctrine des B.' est rendu en Ch. par les sons qui transcrivent ordinairement *anuttarâsamyaksambodhi,* l'illumination complète de l'intelligence qui n'a rien au-dessus d'elle. Le M. rend aussi ce mot, mais en le traduisant ‚disposition du cœur qui connaît, qui comprend ce qui est bien et n'a rien au-dessus' : *dele akô.* C'est sans doute le mot cittam, pensée, intelligence, qui a fait introduire ici ‚la disposition du cœur' *sin* = *mujilen* et *pratipad,* qui a été traduit par ‚abaisser' *eberebume.*

[4] Rend *giyani* selon le droit, le devoir, Ch. 應.

[5] Transcrit en M. Ch. ‚A la grande entité'.

[6] Génération spontanée, ce sont les divisions admises dans l'Inde.

geant dans l'élément du Nirvâna, tous sans exception, je les y fais passer les détruisant.[1]

Mais si même j'y plonge les êtres vivants sans limites, sans nombre, en réalité je n'y plonge aucun. Quelle est la cause de ceci? C'est que, Subuti, si un bodhisattwa a la conception du moi, de l'individu, de l'être vivant, de l'être perpétuel, il n'est pas un Bodhisattwa (Pusa).[2]

IV. Que l'on ne doit point rechercher le surnaturel.

F. dit, en outre, à Subuti : D'après la loi du bodhisattwa, il doit faire des dons (utilement) sans s'y arrêter; de même il ne doit pas faire fond sur une chose sensible, sur les formes, les conditions[3] des sons, des odeurs, du goûter, du tact. Mais il pourra faire des dons (utiles) s'il ne fait fond sur la connaissance d'aucun objet déterminé.[4] Pourquoi? C'est que, ô Subuti, si ce bodhisattwa, qui ne s'appuie sur rien, donne généreusement, on ne peut compter, mesurer la puissance de sa fortune.[5]

Que penses-tu, Subuti? Peut-on aisément prendre la mesure de l'empyrée[6] dans les quatre régions au sud, à l'ouest, au nord, en bas, en haut?

Non certainement, ô Bienheureux, répondit Subuti.

Ainsi, dit alors le bienheureux, quand un bodhisattwa fait des dons sans s'être appuyé sur rien, il est difficile de saisir la mesure de ses mérites. Subuti! le bodhisattwa doit se fixer uniquement d'une manière conforme à cette doctrine.

V. Comment on connaît la vérité en suivant le principe rationnel (li).

Qu'en penses-tu, ô Subuti? Peut-on ou non reconnaître le Tathâgata par (une réunion en lui) des signes extérieurs spéciaux?[7]

---

[1] Le Nirvâṇa semble être ici la dissolution des skandhas, des éléments de l'individu.

[2] Le S. ajoute: parce qu'il a une fausse connaissance de l'égoïté, etc.

[3] Ch. M. *doro, fa* ,loi, nature'. S. ,élément matériel'.

[4] *Nimitta,* Ch. *siang* ,réalité', ,ce qui se voit', en langage bouddhiste ,caractéristique'. M. arbun ,forme sensible'.

[5] Ou ,ses heureuses vertus'.

[6] Mesurer, estimer le vide, *untuhun kumdu* 虛空可思量.

[7] *Lakshaṇa.* Ch. M. ,forme du corps'. Ce sont : une protubérance ou touffe de cheveux au front, de longues tresses, un duvet entre les sourcils, de longs doigts, des

(Subuti répondit) : Il n'en est point ainsi, ô Vénéré! le Tathâgata ne doit pas être reconnu par ces signes. Pourquoi cela? Parce que, ô Bienheureux, ces prétendus signes corporels n'en sont point. Fucihi dit à Subuti : C'est que, Subuti, toute forme existante est vide et illusion.[1] Si l'on reconnaît que ces marques n'en sont point, on connaît vraiment le Tathâgata.

VI. La droiture, la sincérité sont rares.

Subuti dit alors au bienheureux : Tous les êtres ayant entendu les paroles de ce passage prononcé, récité, y ajouteront-ils foi justement ou non?

Le bienheureux répondit : Ne dis point cela, toi Subuti! Si après que le Tathâgata sera éteint, cinq cents ans après, il y a des gens qui, par la mortification, produisent le bonheur et sachent former en eux un cœur ayant foi aux paroles de ce livre et le tenant pour la vérité, ces gens ainsi faits ne sauront poser un fondement solide en un, en deux, en trois, en quatre ou cinq bouddhas seulement.[2] Depuis toujours (dans le passé) on a dû savoir que le fondement de cette espèce, bon et solide, est sur le terrain de mille, dix mille, d'innombrables bouddhas.

Si l'on écoute les paroles de ce chapitre et que l'on y ajoute foi sans hésitation dans le calme parfait et constamment, ô Subuti, tous les Tathâgatas connaissant et faisant connaître complètement (ce monde), tous les êtres vivants acquerront un bonheur, une vertu ainsi sans limite.

Pourquoi? Parce que tous sont sans forme (sans représentation mentale) de la nature perpétuée de l'égoïté, de l'individualité, des êtres vivants, de l'existence *(doro, fa)*. Toutefois ils ne seront pas sans

---

yeux bleus et blancs comme l'ivoire, quarante dents égales et sans intervalles, des dents très blanches, des mâchoires de lion, une langue longue et mince, la voix de Brahma, de belles et rondes épaules, une peau fine et de couleur d'or, une poitrine de lion, un corps fort et bien arrondi, des cheveux bien tournés, etc. Cf. Burnouf, *Lotus de la bonne loi*, 557—621, et mon *Man-hansi-fan tsie yao* dans le Babyl. Or. Record, July, August, 1888.

[1] Mrshâ Ch. M. tromperie, vide.

[2] Ils ne seront pas les disciples de quelques bouddhas seulement, mais de tous.

conception de la non-loi. Pourquoi? Parce que si dans leur esprit ils saisissaient encore la forme, ils se livreraient encore à (la conception de) l'égoïté, de l'être humain, des êtres vivants, du bonheur.

S'ils comprenaient encore la forme, la notion de la loi, ils se (livreraient encore à l'égoïté, etc. S'ils comprenaient la notion de la non-loi, ils s'y livreraient de même). Cela étant, ils ne doivent concevoir ni loi ni non-loi. Pour ces raisons, le Tathâgata parle ainsi constamment : Vous, ô Bhikshus, sachez que la loi, annoncée par moi, peut se comparer à un radeau;[1] cette loi on doit l'abandonner, à plus forte raison la non-loi.

VII. Ce qui n'est ni acquis ni dit.

Que penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il acquis une loi sans supérieure, sachant, comprenant le bien? Peut-on dire que le Tathâgata a exposé une loi?

Subuti répondit : Pour autant que je comprends, ô Bienheureux, le sens de ce qui a été dit par le bienheureux, je dirai que la loi sans supérieure, etc.,[2] n'est pas une loi établie. Il n'y a pas de loi établie que le bouddha puisse annoncer. Pourquoi? La loi dite par lui, tous ne peuvent la recevoir ni l'exposer. Parce que ce n'est ni loi ni non-loi. Parce que les saints et sages distinguent et apprécient la loi sans effort.[3]

VIII. Vivre selon la loi.

Le bienheureux dit : Que penses-tu de cela, Subuti? Si un homme fait en sorte que l'élément du monde du trimillénaire ou du grand millénaire soit plein des sept biens précieux, des sept

---

[1] Ch. Traduction de l'anuttarâsamyaksambodhi.

[2] Les mots mandchous traduisent ces termes un à un *dele akô* = *anuttara; tob* = *samyak; sara, ulhire* = *sambodhi.*

[3] La sambodhi est l'intelligence complète de la vérité produite par une illumination intérieure qui ouvre les yeux de l'intelligence, comme la fin d'un rêve, d'un sommeil ouvre les yeux d'un homme endormi. Samyak renforce l'idée exprimée déjà par sam. C'est cette uniformité complète qui exclut toute erreur, toute divergence. La samyaksambodhi est l'illumination interne complète qui fait le bouddha ou tout au moins le bouddhiste éclairé.

joyaux[1] et qu'il les donne tels, en pur don, est-ce que le bonheur[2] obtenu par cet homme doit être estimé grand ou non?

Subuti répondit : Très abondant, ô Sugata. Et pourquoi? Parce que cet amas de mérites est essentiellement un non-amas. C'est pourquoi le Tathâgata en a dit que c'est un grand amas de mérites. (Le bienheureux dit) : En outre, si cet homme, prenant un simple Gâthâ de quatre vers, dans l'étendue de loi, l'enseignait aux autres complètement, de celui-ci les mérites seraient beaucoup plus abondants que ceux du premier. Et pourquoi? parce que, ô Subuti, c'est par là qu'est née pour ce monde l'illumination complète que rien ne dépasse de chaque Bouddha, de tous les Bouddhas. C'est que ces lois des Bouddhas, ô Subuti, sont des non-lois des Bouddhas.

IX. Une seule forme, pas de forme.

a) Que penses-tu maintenant de ceci, Subuti? Si celui qui est entré dans le courant de l'existence[3] pense : J'ai acquis le fruit à recueillir dans ce courant; l'a-t-il acquis ou non?

Subuti répondit : Non, cela n'est pas. Et pourquoi? parce que celui-là, bien qu'on le dise entré dans cette condition, n'y est pas entré (réellement). Celui qui n'est pas entré dans les sons, les couleurs, les odeurs, les goûts, le contact, la loi, celui-là est appelé srotaâpanna, entré dans le courant de l'existence.[4]

---

[1] Saptaratnâni. Ce ne sont point ici les insignes du Cakravartin, mais sept espèces de métaux ou de minéraux précieux, à savoir : l'or, l'argent, le lapis-lazuli, la perle rouge, le diamant ou les perles blanches, l'améthyste et le corail. Notons toutefois que la liste des sept joyaux n'est pas partout la même. On y voit figurer aussi l'ambre, la cornaline et autres minéraux précieux.

[2] *Puṇyaskandha* est rendu par *hôturi erdemu* (M.) ‚bonheur et vertu' ou ‚vertu du bonheur' et *fang-te* (id.) au Ch.

[3] M. Surtaban, transcr. de çrotaâpannas. Ch. transcr. *seu-ta-Yuen. Phalam* ‚fruit' est rendu par le même mot en Ch.; par shanggan ‚achèvement' en M. La succession des existences est représentée comme un torrent.

[4] Toute cette casuistique des §§ 9 et 4 est fondée sur ce principe que tout est illusion, vide et néant, qu'on n'est rien en étant quelque chose, qu'on n'a rien en possédant quoi que ce soit.

b) Que penses-tu Subuti : Celui qui est à sa dernière renaissance[1] peut-il dire : J'ai acquis les fruits, les mérites de cet état?

Subuti répondit : Non certainement, Vénéré. Et pourquoi? Parce que bien qu'il soit dit ne venir qu'une fois, il n'a plus à renaître, à aller et venir. C'est pourquoi il est appelé sakṛdâgamî ‚qui vient une fois'.

c) Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, Subuti? Celui qui ne revient plus à une nouvelle existence, peut-il se dire qu'il a acquis l'achèvement de cette condition?

Subuti répondit : Non, cela n'est point, ô Vénéré! Pourquoi? L'anâgamî bien qu'il soit dit ne plus revenir, est appelé ainsi parce qu'en réalité il n'est point ne revenant plus.[2]

d) Le bienheureux dit : Que penses tu de ceci, ô Subuti? Un arhat peut-il croire qu'il a acquis par lui-même la condition d'arhat?

Subuti répondit : Cela n'est point, Vénéré! Et pourquoi? C'est qu'il n'y a pas une loi de condition, une réalité qui soit l'arhat. Si l'arhat pouvait se dire : J'ai acquis la condition d'arhat, alors il rentrerait dans une égoïté, une vie, une personnalité, une perpétuité.

e) Pourquoi cela? Vénéré! Bouddha m'a dit que j'ai acquis la contemplation parfaite sans effort[3] et que j'étais à la tête des hommes et cependant bien que je le sois, je ne puis pas dire : C'est là l'arhat supérieur exempt de toute attache à l'existence. Si je ne formais pas cette pensée, je serais un arhat tout détaché. Vénéré! Si je pouvais me dire que j'ai acquis la condition d'arhat, le Tathâgata n'aurait pas

---

[1] Sakṛdâgamî; anâgamî. Ces mots désignent ceux qui en sont arrivés à la dernière renaissance (sakṛt) une fois ou qui ne doivent plus renaître (an), qui de cette existence iront au Nirvâna. Âgamî est rendu par tchu ‚loi', geneme jime ‚aller, venir'.

[2] Cette phrase est certainement plus conforme au reste du morceau que le sanscrit. Était-ce le texte primitif? Cela est d'autant plus probable qu'au paragraphe suivant ces deux traductions suivent notre texte sanscrit actuel et ont ce dharma qui détonne avec le reste : ‚il n'y a point de condition qui le fasse nommer ne revenant plus'.

[3] Araṇâvihârin. Raṇâ est pris en M. Ch. comme signifiant ‚lutte, contestation, effort' et le mot est rendu par ‚contemplation sans effort' comme si c'était araṇâ samâdhi. M. Jingkini lin, traduction exacte. Ilin ‚arrêt fixé en une chose' (âdhi) et jingkini ‚vrai, complet' (sam).

dit que Subuti est un homme attaché à la règle des arhats et que Subuti, n'agissant point en réalité, en l'appelant Subuti l'a dit se plaisant dans la règle de conduite, les actes d'un arhat'.

X. Comment régler avec dignité et beauté ce qui est pur.

a) Le bienheureux demanda à Subuti : Qu'en penses-tu? Le Tathâgata a-t-il jadis reçu quelque chose dans une condition d'existence du Bouddha Dîpaṅkara?[1] Subuti répondit : Non, il n'a point reçu une condition semblable. (Le Tathâgata ne reçoit point d'existence par ce moyen.)

b) Subuti, qu'en penses-tu? Les bodhisattwas doivent-ils ou non mettre en ordre d'une manière digne et grave le fond de bouddha? *(Jo-t'u, Fucihi i ba.)* Non, parce que cet arrangement est un non-arrangement, c'est pourquoi on l'a appelé ainsi. Cela étant, tous les bodhisattwas doivent produire en eux un cœur pur et lumineux et ne doivent point l'établir dans l'amour (des beautés extérieures) de la couleur, du son, de l'odeur, du goût, du tact. On doit former son cœur sans l'établir en rien.

Subuti, qu'en penses-tu? S'il se trouvait par exemple, Subuti, un être humain dont la forme, le corps serait comme est le Sumeru, le roi des montagnes, devrait-on le dire grand ou pas? Subuti répondit: Il serait grand, certainement, Bienheureux. Et pourquoi? Fucihi répondit : Parce que ce qu'on appelle un grand corps, n'en est point un.

XI. Prospérité, grandeur sans efforts.

Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, ô Subuti? S'il y avait[2] autant de fleuves (tels que le) Gange qu'il y a de grains de sable dans le Gange, le grand fleuve, les grains de sable qui se trouveraient dans tous ces Ganges seraient-ils pour cela en grand nombre ou non?

Subuti répondit : Très nombreux, Vénéré! Si ces Ganges sont innombrables, que seront leurs grains de sable?

---

[1] *Yem tang* = *Dîpaṅkara* (qui fait la lumière) c'est un des bouddhas prédécesseurs de Çâkyamuni. Celui-ci n'a rien reçu de lui. D. prédit à Çâkyamuni qu'il serait bouddha. M. Ch. Yen tang ‚qui illumine, éclaire'.

[2] Litt. si on égalait les fleuves Ganges au nombre du sable du Gange, devrait-on estimer qu'ils sont nombreux?

Le bienheureux reprit : Je te dirai maintenant une parole vraie. Si un homme vertueux égalait les sept joyaux au nombre de ces grains de sable de tous ces Ganges et que dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire, il les donnait en don, les biens ainsi obtenus seraient-ils nombreux ou pas?

Subuti répondit : Très nombreux, certes, ô Vénéré! Le bienheureux ajouta : Mais relativement à celui-ci, l'homme ou la femme de bien qui enseignerait, qui expliquerait aux autres un quatrain de l'exposé de la loi,[1] obtiendrait un amas de mérites bien plus considérable encore.

XII. Qu'il faut honorer et respecter la bonne doctrine.

Fucihi dit encore à Subuti : Si quelqu'un sait (de) ce livre prononcer ou expliquer un quatrain de la loi, ce lieu sera pour tous les âges comme un lieu sacré, un temple[2] pour les dévas et les asuras, où l'on devra sacrifier comme dans un temple de Bouddha.

A bien plus forte raison celui qui, étant homme, le prend, le garde et sait le lire, le réciter. On doit savoir qu'un tel homme accomplit une loi extrêmement élevée et rare. S'il y a un lieu où soit ce texte sacré, c'est le lieu de Bouddha, il le possède, les disciples doivent l'honorer, le respecter.

XIII. Recevoir et accepter la loi, en la suivant et en s'éloignant.

a) En ce moment, Subuti adressa ces paroles à Fucihi : Comment nommerai-je ce King? Comment nous dit-on de l'observer avec respect?

Fucihi répondit : On appelle ce livre sacré le kin k'eng (coupeur de diamant) qui transporte à l'autre rive, clair, plein d'intelligence. Et pourquoi? Parce qu'il a été dit par le Tathâgata traversé[3] de la science et aussi non-traversée. C'est pourquoi elle est appelée *Prajñâpâramitâ,* traversée.[4]

---

[1] Litt. ce livre jusqu'à un quatrain.

[2] Tous devraient le respecter, y faire des offrandes comme un temple à tour *t'a miao.* M. *Subargan miao.* Litt. Dans tout âge de ce lieu les hommes et les asuras devront sacrifier, etc.

[3] Prajñâpâramitâ.

[4] Tu dois observer avec respect ce nom, ce titre.

b) Et qu'en penses-tu encore, Subuti? Est-ce que le Tathâgata a proféré une loi quelconque, ou non? Subuti répondit : Non, cela n'est point, Bienheureux, le Tathâgata n'a pas énoncé de loi.[1]

c) Que penses-tu, Subuti? Doit-on dire ou non que la poussière terrestre de la région du monde du trimillénaire, du grand millénaire est abondante? Subuti répondit : Elle doit être très abondante, Sugata : la poussière terrestre[2] de ce millénaire. (Et pourquoi?) Cette poussière, le Tathâgata l'a déclarée non-poussière; c'est pourquoi on l'appelle fine poussière-atome et le Tathâgata a dit, ce qui est dans ce monde n'est point dans ce monde.

d) Le bienheureux dit : Penses-tu, ô Subuti, que le Tathâgata doit être reconnu[3] par les 32 marques extérieures (de l'homme supérieur)? Non, répondit Subuti, on ne doit pas le reconnaître par cela. Parce que, Bienheureux, ces 32 marques énoncées par le Tathâgata sont des non-marques. C'est pourquoi on les appelle les 32 marques (du Grand personnage).

e) (Le bienheureux reprit:) En outre, si un homme ou une femme de bien, Subuti, renonçait successivement à autant d'existences égoïques qu'il y a de grains de sable dans le Gange, ou puis prendrait et apprendrait, expliquerait aux autres un quatrain de l'exposé de la loi, l'amas de mérites de ce dernier acte serait très grand.

XIV. Détaché de toute forme, s'anéantir dans le silence.

a) Alors Subuti ayant entendu dire ce Sûtra, comprenant à fond le sens de ce principe, tout ému, se mit à verser des larmes, à sangloter. Puis il dit au bienheureux : C'est une merveille, Bienheureux, que ce Sûtra si profond enseigné par le Tathâgata. Jamais depuis que j'ai acquis la science sacrée,[4] jamais je n'ai entendu une loi semblable. S'il y a encore des hommes qui écoutent, reçoivent ce Sûtra, y croient de cœur, ils seront purs et éclairés; ils engendreront

---

[1] Le sanscrit ajoute : parce que cette loi n'est pas une loi.

[2] Narhôn buraki ‚fine poussière-atome'.

[3] Litt. on doit reconnaître.

[4] L'œil de la science, la claire vue.

pour eux la forme, l'existence véritable. Il faut savoir que ces hommes, accomplissant des merveilles, auront des mérites immenses.

Et cette forme n'est pas une forme, c'est pourquoi le Tathâgata lui a donné le nom de forme. Ensuite si un homme ayant entendu ce Sûtra, y croyant, sait avoir le cœur pur, il acquiert l'être réel. On doit savoir que cet homme acquiert des mérites rares en ce monde et de tout premier ordre. Mais, Vénéré, cet être réel n'en est point un en réalité et c'est pourquoi le Tathâgata l'a qualifié d'être réel.

b) Ce n'est point une merveille pour moi, Bienheureux, que je conçoive ce contenu de la loi ainsi énoncé et que je le garde l'ayant reçu avec intelligence et y croyant. Si, dans l'avenir, après 500 ans, il y a des gens qui en font autant, ils seront extraordinaires au plus haut point. Pourquoi cela? Parce que pour eux il n'y aura pas de représentation (arbun, siang), de l'égoïté, de la personnalité, de la vie, de la perpétuité. Et pourquoi? Parce que leur forme n'est point forme, n'est point forme individuelle. S'ils s'écartent ainsi de toute forme, on pourra les dire tous des Bouddhas.

c) Il en est ainsi, Subuti, il en est ainsi. Ils seront merveilleux, ceux qui, en entendant dire ce Sûtra, ne seront point saisis de crainte, ne seront pas transis d'effroi, ne tomberont pas dans un accès de frayeur. Pourquoi cela? Parce que la parfaite pâramitâ, Subuti, la parfaite arrivée au terme, déclarée par le Tathâgata est une non-pâramitâ. C'est pourquoi elle s'appelle la pâramitâ suprême.

d) En outre, Subuti, la Kshântipâramîtâ (perfection de la patience) du Tathâgata est aussi une non-pâramitâ. C'est pourquoi on l'appelle ainsi. Comment cela? Lorsque jadis, Subuti, je rencontrai le roi Kaliṅga,[1] et l'on me coupait en morceaux les membres, (les articulations et les chairs), alors même je n'avais conscience ni de mon égoïté, ni de l'individualité, ni de l'être vivant, ni de la perpétuité. Comment cela? C'est que si jadis, quand je fus découpé, d'âge en âge, j'avais eu conscience de mon égoïté, etc. il serait arrivé que la colère,

[1] Kaliṅga ou Kali-râja, roi hérétique du Magadha, qui fit couper les mains et les pieds au Rishi-Kshântivâdî chez qui s'était réfugiée une malheureuse épouse de ce prince. Ici le fait est attribué au Bouddha.

l'horreur en seraient nées. Et pourquoi? Je sais très bien, Subuti, que, dans les âges écoulées, il y a de cela 500 générations, j'ai été le Richi Kshântivâdin.[1] Et alors je n'avais conscience ni de l'égoïté, ni de l'individu, ni de la vie, ni de la permanence de l'être. C'est pourquoi, Subuti, le bodhisattwa doit, en rejetant toute connaissance particulière, appliquer son intelligence à la complète illumination (samyaksambodhi) supérieure à tout. Il ne doit point concevoir de pensée attachée à la forme extérieure, qui y ait sa base; il ne doit point non plus en concevoir qui soit appuyée sur les sons, l'odeur, le goût, le tact. Il faut qu'il se donne un cœur, qui n'a point de point d'arrêt fixe.[2] S'il doit se fonder sur son cœur il ne doit pas s'appuyer sur lui. C'est pourquoi le Tathâgata dit : Le cœur du Bodhisattwa, quand il donne, ne doit pas s'appuyer sur les apparences.

e) Le bodhisattwa doit donner de manière à procurer tout avantage en faveur de tous les êtres vivants. (Et pourquoi?) Le Tathâgata l'a dit, toute forme est une non-forme et aussi tous les êtres vivants sont aussi des non-vivants. C'est que Subuti le Tathâgata dit ce qui est, il dit la vérité, ce qu'il dit n'a rien de faux, il dit les choses comme elles sont et non autrement.

f) En outre, Subuti, la loi dite obtenue par le Tathâgata, n'a ni vérité ni erreur. Le bodhisattwa qui, s'étant établi la loi dans son cœur, fait ensuite des dons abondants, ne voit point, tout comme un homme entré dans les ténèbres. Si le cœur du bodhisattwa voyant tous les hommes dans la loi, leur nature, les reconnaît pour ce qu'ils sont, ce Bodhisattwa obtiendra tous les mérites accomplis, des mérites sans nombre, sans limite.

XV. Comment garder les Sûtras? Mérite de qui le fait.

a) Subuti, si un homme ou une femme de bien, au lever du soleil, pratiquait le don généreux, l'abandon de soi-même sans retard, autant de fois qu'il y a de grains de sable, comme un homme ayant des yeux et voyant chaque forme et couleur en pleine lumière du

---

[1] J'ai été l'esprit (l'immortel, sien) qui supporte la honte (kshântivâdî). Kshântivâdî (qui préche la patience) est le rishi dont il a été parlé plus haut.

[2] *Hinjara.* Tout étant vide et néant, on ne peut appuyer sur aucune réalité ses pensées et ses sentiments.

soleil, Subuti, si à travers les âges cet homme, cette femme de bien reçoivent, prennent ce Sûtra, le gardent, le lisent et le récitent, ils seront des Tathâgatas, jouissant de la science, des lumières de Bouddha, d'une science achevée, universelle. S'ils se donnent ainsi au milieu du jour, au temps convenable, puis au coucher du soleil, s'ils persévèrent ainsi cent, mille, dix mille âges, et si un autre, ayant entendu cet exposé de la loi, y croirait sans résister, ce dernier acquerrait un amas de mérites plus considérable. Combien plus encore celui qui, l'écrivant, la recueillit, qui la maintient, consolide, la lit, la récite, la fait sienne et l'enseigne aux autres complètement! Considérant ses principes essentiels (on doit dire que) l'on ne peut apprécier ce livre, que les mérites seront incalculables, sans limites.

b) Le Tathâgata publiant sa grande loi[1] a parlé pour le bien des êtres vivants. Ainsi il a publié une loi très élevée. Si des hommes l'acceptent, la maintiennent, la consolident, la font leur, la récitent et l'enseignent aux autres complètement, en détail, le Tathâgata, ô Subuti, les connaîtra, les verra. Tous ces êtres seront doués d'une foule de mérites incommensurables, d'une masse de mérites inimaginable, incomparable, incommensurable. S'il en est, ô Subuti, tous seront comme des esprits possédant la loi suprême, très lumineuse, l'anuttarosamyaksambodhi. S'ils ont de l'attrait pour la petite loi, mais s'ils sont adonnés à regarder l'égoïté etc., ils ne peuvent écouter cette loi, la recevoir, la lire etc. En tout endroit où ce Sûtra se trouvera, en tout siècle, les dévas, les hommes et les asuras devront le respecter et y faire des offrandes. En faisant un temple, tous devront l'honorer, y accomplir les cérémonies, le vénérer de tous côtés, y répandre partout des fleurs et de l'encens.

XVI. Que l'on peut purifier les fautes.

Il dit de plus à Subuti : Les hommes et femmes de bien s'ils prennent, adoptent, gardent, lisent, récitent ces Sûtras et en faisant

---

[1] Ch. Tha-shing le grand véhicule (Mahâyâna); (pour ceux qui le font avancer), M. pour les gens qui connaissent parfaitement la loi. Le texte que suppose ici la version tibétaine doit avoir un membre de phrase en plus : ‚son fruit est inappréciable par la pensée' que l'on retrouve plus loin. La phrase suivante est aussi plus développée.

cela sont méprisés, abaissés par les autres, les fautes des temps antérieurs de ces personnes tomberont de leur chemin (seront effacées). Méprisés par les gens de leur temps, ils se déféront, se purifieront de leurs fautes passées et acquerront l'anuttasamyaksambodhi.

Subuti, quand je pense aux âges du temps écoulé innombrables (je me rappelle que) devant le Bouddha Dîpankara, ayant accueilli 800, 4000, dix mille, cent mille, un million de Bouddhas les vénérant, les servant, leur offrant, je n'ai pas accompli en vain. Si d'autre part des hommes à la fin des temps reçoivent, gardent, lisent, propagent ce Sûtra, non seulement leur mérite sera à côté du mien, comme 100 à 1, mais encore on ne pourra les apprécier quand même on le compterait comme mille, dix mille, cent mille fois plus grand.

Si après cela, Subuti, si voulais exprimer le mérite de ces hommes et de ces femmes de bien et dire combien, en cette circonstance, ils produiront de mérites, combien ils en recueilleront, beaucoup en l'entendant en gagneraient la folie, l'esprit troublé, comme un renard, ils douteraient et ne croiraient pas. De plus, Subuti, on doit savoir que l'on ne peut calculer en paroles la valeur de ce Sûtra. On ne peut calculer la vraie récompense qu'il mérite.

XVII. Que l'on doit être jusqu'au bout sans égoïté.

a) Alors le vénérable Subuti dit au Tathâgata : Vénéré! Comment l'homme ou la femme de bien qui veut former son cœur à l'anuttarâsamyaksambodhi doit-il le fixer? Commnt le ployer, le rendre souple? Fucihi répondit : Cet homme . . . doit se former le cœur ainsi : Je dois faire cesser, transporter d'ici au nirvâna tous les êtres vivants, et quand je l'aurai fait, je ne les aurai pas transférés une seule fois.[1] Comment cela? C'est que, Subuti, si la connaissance de l'être etc. se produisait pour le bodhisattwa (s'il croyait à l'existence réelle), il ne devrait plus être appelé de ce nom. Comment dire la cause de ce fait, Subuti? En réalité, ce n'est pas une loi qui fait naître un cœur appliqué à la samyaksambodhi.[2]

---

[1] Tout acte est un non-acte, le vide.

[2] Cette doctrine n'a pas d'existence réelle.

b) Qu'en penses-tu, Subuti? Crois-tu qu'il y a une doctrine par laquelle le Tathâgata aurait reçu du Tathâgata Dîpankara la science parfaite, l'illumination complète supérieure à tous.

Subuti répondit : Non, Vénéré! Pour autant que je comprenne la pensée, le sens du bienheureux en ses discours, il n'y a pas de doctrine qu'il ait reçue, au moyen de laquelle il ait été parfaitement éclairé de l'illumination complète par le Tathâgata Dîpankara. Le bienheureux reprit à ces mots : C'est ainsi, Subuti, c'est ainsi.

Il n'y a point de doctrine qui ait produit cet effet. S'il en avait reçu une, le Tathâgata Dîpankara n'aurait pas dit, me rendant ce témoignage : Tu seras le Tathâgata nommé Çâkyamûni, ayant reçu justement ces titres. C'est parce qu'il n'y avait point de doctrine de loi qui ait eu la doctrine d'illumination complète, c'est pour cela que le Tathâgata Dîpankara m'a dit : ‚Tu seras le Tathâgata, nommé Çâkyamûni, etc.‘

Pourquoi cela? C'est que le titre de Tathâgata est un qualificatif formé selon la nature convenable de toute loi (fa, doro), de toute condition d'être (= bhûtatathâtâyâs). En tant qu'homme, le Tathâgata est celui dont on dit qu'il a acquis l'anuttarâsamyaksambodhi. En réalité, il n'y a pas de doctrine que le T. ait acquise ainsi. En cette samyaksambodhi acquise par le T., il y a la vérité et l'erreur, le non-vrai et le non-faux. C'est pourquoi le T. a dit : ‚Toute condition d'être (loi) est loi de Bouddha.‘ Subuti, toute loi ainsi proclamée n'est pas une loi, c'est pourquoi elle a été nommée loi quelconque. Par exemple, c'est semblable au corps d'un homme devenu très grand.[1]

Là-dessus Subuti remarqua : Quand le Tathâgata dit que le corps de cet homme dont parle le Tathâgata est grand, en réalité ce n'est pas un grand corps. C'est pourquoi on peut dire : grand corps.

Le bienheureux dit : Il en est ainsi, Subuti, du bodhisattwa; s'il disait : je ferai périr et passer tous les êtres vivants sans nombre, il

[1] Ce qui suppose un texte mahâkâyas au lieu de akâyas; ce qui est plus conforme à la tournure générale des phrases de ce livre. Le point de comparaison n'est pas évident. Il n'est pas, ce semble, dans la phrase unique de Bouddha, mais dans la remarque de Subuti.

ne devrait pas être dit un bodhisattwa.[1] Et pourquoi? Parce qu'il n'est pas une condition, une loi d'existence qui soit le bodhisattwa. Le Tathâgata dit: Toutes les conditions d'existence sont sans égoïté, sans vie, sans croissance, sans personnalité. Si un bodhisattwa disait, ô Subuti: „Je mettrai en bel ordre le royaume de Bouddha" celui-là ne mériterait pas le titre de bodhisattwa. Pourquoi? Parce que ce qu'on appelle l'ordonnance du monde est une non-ordonnance. C'est pourquoi on l'appelle ainsi.

Et le bodhisattwa comprenant que toutes les conditions d'existence sont sans égoïté, le Tathâgata l'a reconnu un vrai bodhisattwa.

XVIII. Envisager tout comme un seul corps.

a) Qu'en penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il des yeux de chair?

Subuti répondit: Oui, il en est ainsi. Le Tathâgata a des yeux de chair.

Qu'en penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il des yeux célestes, divins?

Il en est ainsi, répondit Subuti.

b) Qu'en penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il les yeux de la science?[2]

Oui, il a les yeux de la science, répondit Subuti.

c) Qu'en penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il les yeux, la vue de la loi?

Oui, il les a, dit Subuti.

Qu'en penses-tu, Subuti? Le Tathâgata a-t-il aussi les yeux d'un Bouddha?

Oui, il les a aussi, répondit Subuti.

Que penses-tu? les grains de sable qui sont dans le Gange, le Tathâgata les dirait-il des grains de sable?

Oui, ils seraient dits tels par lui.

d) Que penses-tu, Subuti, s'il y avait autant de Ganges qu'il y a de grains de sable dans le Grand Fleuve de ce nom et que les

[1] Ch. M. ‚je détruirai, j'arrêterai'. T. ‚je sauverai'.

[2] Intelligents. — Le T. a-t-il la vie corporelle, la vue universelle des Dieux et de la science?

grains de sable de ces Ganges seraient autant de mondes, y seraient-ils en grand nombre?

Subuti dit : Certainement, Bienheureux, certainement, Sugata! ces mondes seraient très nombreux. Le bienheureux continua : Eh bien, Subuti, de tous les êtres vivants, tout autant qu'il y en aurait dans les lieux de tes mondes, le Tathâgata connaîtrait les intelligences. Et comment? C'est que, tous les cœurs, il les dit des non-cœurs et ainsi des cœurs.[1] Et pourquoi cela? C'est que la pensée passée ne se possède pas elle-même, ni la pensée actuelle, ni la pensée non encore avenue, future.

XIX. Changements complets dans le monde de la loi.

Qu'en penses-tu, Subuti? Si un homme faisait en sorte que dans ce monde du trimillénaire, du grand millénaire, il accumulerait les sept joyaux en en faisant don, est-ce que cet homme produirait une grande masse de mérites par la vertu naturelle de cette action?

Subuti répondit : Certainement, Vénéré, cet homme acquerrait par là des mérites très nombreux. Et si cet amas de mérites était réel, le Tathâgata n'aurait pas dit qu'il acquerrait beaucoup de grands mérites. Mais parce que ces vertus et bonheurs ne sont pas (wu akô), le Tathâgata a dit qu'il acquerrait ces vertus.

Le bienheureux reprit : Oui, Subuti, il est ainsi.

XX. Absence de formes, d'attributs sensibles.

Qu'en penses-tu, Subuti? Verra-t-on le Tathâgata dans un corps sensible, complètement formé?[2]

Subuti répondit : Ce n'est point ainsi, Bienheureux, on ne verra pas le Tathâgata sous cette forme corporelle. Car ce qu'on appelle la forme corporelle n'en est point une d'après ce qu'a déclaré le Tathâgata, ô Bienheureux! C'est pourquoi on l'appelle forme corporelle complète.

Le bienheureux dit : Qu'en penses-tu, Subuti? Verra-t-on le Tathâgata avec toutes les marques extérieures propres? Subuti ré-

---

[1] Ce qui est non-être. Le cœur est pour les Chinois la source des pensées.

[2] Litt. rencontrera-t-on?

pondit : Non, Bienheureux, on ne verra pas le Tathâgata avec ses signes.[1] Car ce que le Tathâgata a appelé une acquisition complète des marques extérieures, il l'a appelée une non-acquisition de ces marques. C'est pourquoi on l'appelle acquisition complète des marques réunies.

XXI. L'affirmation pose la négation.[2]

Le bienheureux dit : Ne dis pas te mettant à le penser, le Tathâgata doit m'annoncer la loi, ne forme pas une pareille pensée (en toi), car si les hommes disaient que le Tathâgata doit annoncer la loi, ils blâmeraient Bouddha, parce qu'ils ne peuvent point comprendre mes paroles.

Subuti! qui parle d'une loi, parle de ce qui ne doit pas être appelé loi, c'est pourquoi on l'appelle loi.

Quand il eut ainsi parlé, Subuti à la sage ordonnance dit : Arrivera-t-il, Bienheureux, dans l'avenir qu'il y aura des êtres qui, entendant ces doctrines, y ajouteront foi, ou cela ne sera-t-il pas?

Le bienheureux répondit : Ces êtres ne seront ni êtres ni non-êtres. Comment cela? Ce qu'on appelle êtres, a été déclaré non-êtres par le Tathâgata. C'est pourquoi ils ont été appelés êtres.

XXII. Il n'y a point de loi qu'on puisse acquérir.

Subuti dit à Fucihi : Vénéré! On doit croire[3] qu'il n'y a pas de loi reçue par le Tathâgata comme l'illumination complète, supérieure à tout.

Le bienheureux dit : C'est ainsi, Subuti, c'est ainsi. Il n'y a pas la moindre loi qui doit être ainsi connue, qui soit ainsi reçue par moi. C'est pourquoi on l'appelle la parfaite et dernière illumination de l'esprit.

XXIII. Faire le bien avec un cœur pur.

Il dit encore à Subuti : Cette loi est uniforme et sans dissemblance.[4] C'est pourquoi elle est dite l'illumination, la connaissance complète, suprême, elle est sans égoïté, sans individualité, sans vie ni

---

[1] Lakshaṇa rendu par arbun, siang, forme extérieure, manifestant l'être.

[2] Litt. on a dit ce qu'on ne dit point.

[3] On doit faire, estimer la loi etc. dans le non-acquis.

[4] Sans haut ni bas.

subsistance. Si on pratique toute bonne loi, on obtiendra l'anuttarâ-samyaksambodhi.[1] Ce que Subuti appelle bonne loi, le Tathâgata l'appelle non-bonne loi. C'est ce qu'on appelle bonne loi.

XXIV. Bonheur et sagesse incomparables.

Subuti, si un homme accumulait autant d'amas des sept joyaux qu'il y a dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire, de Sumerus, rois des montagnes, et qu'il les donnerait, si un autre homme prenait un quatrain du cours de la loi, de la Prajnâpârmitâ, le lisant, récitant et l'enseignait aux autres, les mérites du premier n'atteindraient pas la centième, la millième, la millionième partie de l'amas du second, si on les rapprochait les comptant, les comparant.

XXV. Transformation sans objet transformable.

Qu'en penses-tu, Subuti? Que quelqu'un de ton espèce ne dise pas que le Tathâgata pense: Je dois transporter, sauver tous les êtres. Ne forme pas cette pensée. Pourquoi? En réalité il n'y a pas d'être qui ait été délivré par le Tathâgata. S'il y en avait jamais, Subuti, alors le Tathâgata reprendrait (il y aurait en lui) l'égoïté, la vie, l'existence, la permanence. Or l'existence de l'égoïté a été déclarée par le Tathâgata être une non-existence. Les gens vulgaires (seuls) croient cela. Et ces gens vulgaires ne sont pas des gens vulgaires[2] a dit le Tathâgata. C'est pourquoi ils sont dits inintelligents, vulgaires.

XXVI. Le Dharmakâyas est sans forme sensible.

Qu'en penses-tu, Subuti? Doit-on ou non reconnaître le Tathâgata par les 32 marques extérieures propres?

Oui, répondit Subuti, c'est ainsi.[3]

Fucihi dit: Si jamais, Subuti, le Tathâgata était reconnu par des marques extérieures, alors le souverain au pouvoir suprême[4] serait aussi un Tathâgata.

---

[1] La contemplation concentrée en soi *(samyaksambodhi)* supérieures à toutes *(anuttara)*.

[2] Le dernieur mot est de trop et détruit le sens.

[3] Le sanscrit dit le contraire.

[4] Râjâ Cakravartin. M. Tsakk'rvartin. Ch.: ‚Le saint roi qui tourne la roue'. C'est le souverain qui établit son pouvoir suprême sur les autres. Ici il s'agit plutôt

Subuti dit alors au bienheureux : Pour autant que je saisis le sens des paroles du bienheureux, le Tathâgata, on ne doit pas le reconnaître par les marques spéciales. Alors le Bienheureux dit les paroles de cette strophe :[1] S'il est des hommes qui veulent m'atteindre par la forme, qui me cherchent par le son, ces gens suivent une fausse voie, ils ne trouveront pas le Tathâgata.

XXVII. Point de suppression ni de distinction.

Subuti, si tu penses que par sa forme extérieure propre, le Tathâgata n'a pas acquis l'anuttarâsamyaksambodhi, ne conçois pas cela. Si tu penses que s'il manifeste un cœur complètement et suprêmement illuminé, il annonce par là la destruction de toute loi, ne conçois pas pareille pensée. Car celui qui manifeste un cœur complètement, suprêmement illuminé, ne prononce pas par cela même la destruction, la suppression de toute manifestation extérieure de la loi.

XXVIII. En outre, si un Bodhisattwa remplissait des sept joyaux autant de mondes qu'il y a de grains de sable dans le Gange, le grand fleuve, et les donnait en don, et si, d'autre part, un homme était capable de poser son fondement dans la loi, sans égoïté, (d'agir avec patience et indulgence,) celui-ci aurait une masse de mérites de beaucoup supérieure, à celle du premier, et pourquoi? Parce que les Bodhisattwas n'acquièrent pas des mérites abondants.

Subuti dit : Il en est donc ainsi, Vénéré.

Le bienheureux répondit : Subuti, les mérites acquis par le Bodhisattwa ne doivent pas être recherchés avidement. C'est pourquoi il est dit qu'il n'en acquiert pas.

XXIX. Dignité majestueuse et tranquille.

En outre, celui qui dirait encore : Le Tathâgata va ou arrive, est debout ou assis, ou s'est couché, celui-là ne comprend pas ce que je dis. Parce que celui qui est dit Tathâgata ne va nulle part, ne vient de nulle part; c'est pour cela qu'il est appelé le Tathâgata.

---

du disque du pouvoir qui tombait du ciel en signe de l'acquiescement divin. Le Cakravarti avait un pouvoir plus ou moins étendu selon la volonté du ciel.

[1] *S'e*, le chinois *shi*.

XXX. Forme et principe homogènes.

En outre, si un homme ou une femme de bien broyait en atomes la matière d'autant de monde qu'il y a de poussières dans le monde du trimillénaire, du grand millénaire, penses-tu que cet amas d'atomes serait considérable? Certainement, Vénéré. Ce dernier amas d'atomes serait immense. Et pourquoi? Parce que si cet amas d'atomes était immense, le Tathâgata n'aurait pas dit: C'est un immense amas d'atomes.

Et comment cela? C'est que cet énorme amas d'atomes a été déclaré par le Tathâgata un non-amas et c'est pourquoi il est appelé un amas d'atomes. Vénéré! ce monde du trimillénaire, grand millénaire, appelé ainsi par le Tathâgata, a été déclaré par lui être un non-monde. C'est pourquoi on l'appelle lieu du monde. Pourqoui cela? Parce que, Bienheureux, si c'était réellement une région du monde, elle aurait une forme universellement convenable, et cette forme a été déclarée une non-forme, par le Tathâgata. C'est pourquoi elle est appelée ainsi.

Le bienheureux dit : Une telle forme n'est point une chose à dire; cela n'appartient, n'est à rechercher que par les gens inintelligents et grossiers.

XXXI. Ne point chercher à savoir et voir.

Subuti! qu'en penses-tu? Celui qui dirait: Le Tathâgata a parlé de la vue de l'individualité, de la vue de l'existence, de la vie, de la perpétuité, celui-là comprend-il ou non ma pensée? Subuti répondit Non, Bienheureux! celui-là ne comprend pas justement. Pourquoi? Parce que, Bienheureux, la vue de l'individualité[1] etc. est une non-vue. C'est pourquoi on l'appelle ‚vue de l'individualité, etc.'

Ainsi, Subuti, celui qui applique son cœur à la samyaksambodhi doit connaître toute nature, la considérer, s'y confier, sans chercher la forme extérieure, l'apparence des natures. Cette apparence a été déclarée une non-apparence par le Tathâgata, c'est pourquoi on l'appelle ainsi.

[1] Par exception, le texte M. Ch. est plus long et répète ‚la vue de l'existence', et le reste. De même à la phrase suivante. Cela est très remarquable comme preuve d'un texte sanscrit différent.

XXXII. Les transformations ne sont point réelles.

Enfin, si un homme comblait des sept joyaux des mondes incommensurables, innombrables et les donnait ainsi en don, et si, d'autre part, un homme ou une femme de bien fondant en soi les sentiments de la bodhi, prenant un quatrain de la Prajnâpâramitâ, le gardait en sa pensée, le lisait, le récitait, l'expliquait aux autres en le développant, ce dernier acquerrait des mérites bien plus que le premier. Comment l'expliquerait-on en l'amplifiant? Sans s'attacher aux formes, tranquillement et pourquoi?

Toute condition d'agitation est comme un rêve, une vision, une bulle d'eau, une ombre; c'est comme la rosée, comme l'éclair. C'est ainsi qu'on doit la considérer.

Quand Fucihi eut fini de dire ce Sûtra, le vénérable Subuti, tous les Gelongs, toutes les Gelongs, les disciples des deux sexes et de tous les âges, les dieux, les hommes et les asuras, ayant entendu ces paroles de Fucihi, en conçurent une joie extrême, les reçurent avec foi et s'appliquèrent à les mettre en pratique.

Türkische Volkslieder.

Nach Aufzeichnungen

von

Schahen Efendi Alan

herausgegeben von

Dr. Maximilian Bittner.[1]

رمل مخبون محذوف XV. ⏓ ⏑ –́ – | ⏑ ⏑ –́ – | ⏕ –́

سن بو يردن كيدەلى اى صاچى زر	1	*sen bu jerden gideli ej satšę zer*
سنى سويلر بكا طاغلر درەلر	2	*seni söjler bana dā'lar dereler*
غيرت آهم ايله باد ايكلر	3	*ġajret-i ahęm ile bad iniler*
سنى سويلر بكا طاغلر درەلر	4	*seni söjler bana dā'lar dereler.*
باغ عشقك چمنى هپ صولمش	5	*bāġ-ę aškęn tšemeni hep solmuš*
هر طرف حزن وكدرله طولمش	6	*her taraf hüzn ü kederle dolmuš*
بن غريب آنلره بيلمم نەاولمش	7	*ben ġarib anlara bilmem nolmuš*
سنى سويلر بكا طاغلر درەلر	8	*seni söjler bana dā'lar dereler.*

1. Seit du von dieser Stelle gegangen bist, du Goldhaarige,
2. Spricht zu mir Berg und Thal nur von dir!
3. Mit der Wehmuth meines Stöhnens seufzt der Wind,
4. Berg und Thal spricht zu mir nur von dir!

5. Der Anger des Liebesgartens ist ganz welk,
6. Allseits voll von Trauer und Trübsal.
7. Ich Einsamer weiss nicht, was das ist:
8. Berg und Thal spricht zu mir nur von dir!

---

[1] S. Band x, S. 41, Einleitung. Diesmal wurden die wichtigsten Stellen aus den Notizen des Herrn Schahen Alan, wo Verbesserungen nothwendig schienen, unter dem Texte verzeichnet, wobei dessen Uebersetzung, weil vom Herausgeber zum grössten Theile ganz umgearbeitet, nur dort erwähnt wurde, wo sie unrichtig war.

XV. Vers 2 Hr. Š. A. transscribirt hier *taġlar,* im vierten Verse *daġlar;* درەلر ,Bäche'. — 3 *ġeiret-ę* und *inler.* — 6 Hr. Š. A. schreibt خزن mit خ und übersetzt dies Wort durch ,Sehnsucht'. — 7 *ne olmuš.*

XVI. رجز — ـ ـ ـ | ـ ـ ـ

سر تا قدم ای پنبه‌تن	1	*ser ta kadem ej pembeten*
مجبورك اولدم ایشته بن	2	*medžburun oldum ište ben*
لطف ایله کل ای کلبدن	3	*lutf ejle gel ej gülbeden*
ویرانه کوکلم ایله شن	4	*wirane gönlüm ejle šen.*
باشك ایچون ای مهلقا	5	*bašęn itšin ej mehlika*
ایتمه بکا نازو جفا	6	*etme bana naz u džefa*
مفتونکم صبح و مسا	7	*meftununum subḥ u mesa*
ویرانه کوکلم ایله شن	8	*wirane gönlüm ejle šen.*

1. O du, die du vom Scheitel zur Sohle rosig bist,
2. Ich bin von dir bezwungen! — Nun, da hast du mich!
3. Ueb' Gnade, komm', o Rosenleibige,
4. Mach' mein verstörtes Herz wieder heiter!

5. Bei deinem Haupte, o Mondgleiche,
6. Sei mir nicht so spröde und grausam!
7. Ich bin von dir berückt morgens und abends;
8. Mach' mein verstörtes Herz wieder heiter!

XVII. هزج اخرب مکفوف ومحذوف — ـ ـ | ـ ـ ـ | ـ ـ ـ | ـ ـ ـ

بر قطره ایچن چشمهٔ پرخون فنادن	1	*bir katra itšen tšešme-i pür-χun-ę fenadan*
باشن آلەمز بر دخی باران بلادن		*bašęn alamaz bir daha baran-ę beladan.*

1. Wer einen Tropfen aus dem Blutquell der Vergänglichkeit trinkt, kann dem Regen des Unheils nimmer entrinnen.

XVI. 1 Hr. Š. A. liest an Stelle von سر تا قدم so, als ob سر تاقدم (= سر طاقدم) stünde, transscribirt dem entsprechend *ser takdęm* (vgl. نارکیله‌یه سر طاقمق ‚auf die Wasserpfeife das Kopfstück aufsetzen‘ u. dgl.). NB. Das pers. پنبه bedeutet im türkischen Gebrauche nie und nimmer ‚Wolle‘, daher ist die Uebersetzung des Herrn Š. A. ganz falsch: ‚Hab' dich lieb gewonnen, o wollenleibiges Liebchen!‘ — 7 صبح *subḥ*, von Š. A. consequent *sabah* transscribirt, als ob صباح stünde.

XVII. Das Lied hat Zia Pascha zum Verfasser. 1 Hr. Š. A. liest ایچون statt ایچن und übersetzt: ‚Für einen Tropfen vom blutvollen Brunnen dieser vergänglichen Welt kann (der Mensch) nicht mehr vom Unglück sich retten.‘ باش statt باشن (Metrum).

آسوده اولهم دیرسه‌ك اكر كلمه جهانه	2	*asude olam dersen ejer gelme džihana*
میدانه دوشن قورتیله‌مز سنك قضادن		*mejdana düšen kurtulamaz seng-i kazadan.*
ثابتقدم اول مركز مأمون رضاده	3	*sabit-kadem ol merkez-i mémun-ẹ rizada*
وارسته اولوب دائره خوف ورجادن		*wareste olub daïre-i χauf u ridžadan.*
بی‌بخت اولانك باغنه بر دانه‌سی دوشمز	4	*bi-baχt olanẹn bā'ẹna bir danesi düšmez*
باران یرینه درّ وكهر یاغسه سمادن		*baran jerine dürr ü göher jā'sa semadan.*
ارباب كمالی چكه‌مز ناقص اولانلر	5	*erbab-ẹ kemali tšekemez nakẹs olanlar*
رنجیده اولور دیدهٔ خفّاش ضیادن		*rendžide olur dide-i χuffaš ziadan.*
هر عاقله بر درد بو عالمده مقرر	6	*her akẹlé bir derd bu alemde mukarrer*
راحت یشامش وارمی كروه عقلادن		*raḥat jašamẹš war-mẹ güruh-ẹ ukaladan.*
حلّ ایتمدیلر بو لغزك سرّینی كمسه	7	*ḥall etmediler bu luġazẹn sẹrrẹnẹ kimse*
بیك قافله كچدی حكمادن فضلادن		*bin kafile getšdi hükemadan fuzéladan*
قیل صنعت استادی تحیرله تماشا	8	*kẹl san'at-ẹ üstadi téḥajjürle temaša*
دم اورمه اكر عارف ایسه‌ك چون وچرادن		*dem wurma ejer arifsen tšun ü tšẹradan.*

2. Willst du Ruhe haben, darfst du nicht auf die Welt kommen;
denn, wer auf diese Arena geräth, der kann vor dem Stein des Verhängnisses nicht gerettet werden.

3. Steh' festen Fusses auf dem sicheren Standort der Ergebung,
sobald du dem Bereiche der Furcht und des Hoffens entkommen bist.

4. In den Garten des Unglücklichen fällt nicht ein einziger Tropfen,
wenn es statt Wasser Perlen und Juwelen vom Himmel regnen sollte.

5. Wer vollkommen ist, wird von den Unvollkommenen nicht gelitten;
weh' thut ja dem Auge der Fledermaus das Licht.

6. Jedem Verständigen ist ein Leid in dieser Welt beschieden;
oder gibt's einen in der Menge der Verständigen, der ruhig gelebt hat?

7. Das Geheimniss dieses Räthsels hat noch Niemand gelöst;
Scharen tausender von Weisen und Begabten sind daran vorbeigezogen.

8. Beschau dir das Meisterwerk mit Verwunderung,
aber lass' ja, wenn du klug bist, kein ‚Wie?' oder ‚Warum?' verlauten.

---

2 دیرسك (veraltete Orthographie!) statt دیرسه‌ك. — 4 درّوكهر *der we göher* — doch Uebersetzung richtig. — 6 عاقلادن *akẹladen* statt عقلادن. — 8 ایسك statt ایسه‌ك.

ادراک معالی بو کوچک عقله کرکمز 9 *idrak-i maali bu kütšük akla gerekmez*
زیرا بو ترازو او قدر ثقلتی چکمز *zira bu terazu o kadar sikleti tšekmez.*

9. Erhabenes zu begreifen, steht diesem kleinen Verstande nicht an,
weil diese Wage solches Gewicht nicht trägt.

رمل XVIII. _ ⏑ _́ _ | _ ⏑ _́ _ | _ ⏑ _́ _ | _ ⏑ _́

صحبت استرسه‌ک جهانده صحبت میخانه‌در 1 *soḥbet istersen džihanda soḥbet-i mejχane-dir*
دافع اندوه وغم ساقی ایله پیمانه‌در 2 *dafi'-i enduh u ġamm saki ile pejmane-dir.*
سن اینانمه حاسدک هر بر سوزی افسانه‌در 3 *sen inanma ḥasidin her bir sözü efsane-dir.*
دافع اندوه وغم ساقی ایله پیمانه‌در. 4 *dafi'-i enduh u ġamm saki ile pejmane-dir.*

1. Willst du Zerstreuung auf der Welt, bietet dir nur das Weinhaus Zerstreuung,

2. Denn Kummer und Sorgen lassen sich nur durch Mundschenk und Becher verscheuchen.

3. Glaub' nicht Alles, was der Neider spricht; es ist nur eine Mähre.

4. Kummer und Sorge lassen sich nur durch Mundschenk und Becher verscheuchen.

هزج اخرب مکفوف ومحذوف XIX. _ _́ ⏑ | ⏑ _́ ⏑ _ | ⏑ _́ ⏑ _ | ⏑ _́ _

دوشدم امان اول آتشی سودایه نه چاره 1 *düšdüm aman ol ateš-i sewdaja ne tšare*
باغلاندی کوکل آه ایدرک زلف نکاره 2 *bā'landę gönül ah ederek zülf-i nigjare*
چاره بولنور بلکه دیو یاندی بو ناره 3 *tšare bulunur belki dejü jandę bu nare*
باغلاندی کوکل آه ایدرک زلف نکاره 4 *bā'landę gönül ah ederek zülf-i nigjare.*

1. Ach, ich fiel in jenes Feuer der Leidenschaft. Was kann da helfen?

2. Gebunden ward mein Herz seufzend an die Locken des Liebchens.

3. ‚Es wird mir schon geholfen werden,' so sprach es, und brannte in diesem Feuer weiter.

4. Gebunden ward mein Herz seufzend an die Locken des Liebchens.

XVIII. 2 und 4 Hr. Š. A. transscribirt دافع durch *def'ę*, als ob دفع stünde.
XIX. 1 *ateš-ę*. — 2 und 4 *baχlandę*.

مضارع XX. ‿ ‿ ′ ‿ | ‿ ′ ‿ | ‿ ′ ‿ ‿ | ‿ ′ ‿ ‿

ایام نوجوانی‌یی کیم ایلمش کذر 1 *ejjam-ę neu-džiwaniji kim ejlemiš güzer*
یاد ایلدکجه دیده‌لرم اشک غم دوکر 2 *jad ejledikdže didelerim ešk-i ġamm döker.*
پک طوغری سویلمش بونی تحریر معتبر 3 *pek dō'ru söjlemiš bunu taḥrir-i mu'teber*
کچمش زمان اولورکه خیالی جهان دکر 4 *getšmiš zaman olur-ki hajali džihan dejer.*

1. So oft ich der ersten Jugendtage, die dahin sind,
2. Gedenke, vergiessen meine Augen Thränen des Kummers.
3. Gar richtig hiess es in einem beglaubigten Schriftstück:
4. Es gibt eine vergangene Zeit, deren Erinnerung eine Welt werth ist.

هزج خرب مکفوف محذوف XXI. ‿ ‿ ′ ‿ | ‿ ′ ‿ ‿ | ‿ ′ ‿ ‿ | ‿ ′ ‿ ‿

کرچه قیه‌مم ایکی کوزم اویقویه قانسون 1 *gertši kęjamam iki gözüm ujkuja kansęn.*
تا صبحه‌دک اما یورک اولسونـــــده طیانسون 2 *ta subhadek amma jürek olsunda dajansęn*
ای مهوش اویان بزم صفا تازه طونانسون 3 *ej mehweš ujan bezm-i sefa taze danansęn*
آچ کوزلریکی سودیجکم بختم اویانسون 4 *atš gözlerini sewdidžejim baχtęm ujansęn.*

1. Es kommt mir zwar schwer an, doch soll sich mein Liebchen nur satt schlafen!

2. Aber bis zum Morgen! — welches Herz kann da Stand halten!

3. D'rum, o Mondgleiche, wach' auf, der Freudentisch soll frisch gedeckt werden.

4. Thu' deine Augen auf, meine Geliebte! Mein Glück soll aufwachen!

XX. 1 Hr. Š. A. fasst کیم als Fragepronomen und کزر (so schreibt er statt کذر, daher von ihm durch *gezer* transscribirt) von türk. کزمک 3. pers. sing. aor.; so kommt bei ihm folgende Uebersetzung zu Stande: ‚Wer hat dem Jüngling die Tage zum Wanderer gemacht.' — 3 Ich habe in diesem Verse بونی ergänzt: der Vers hatte zwei Silben zu wenig.

XXI. 1 Zuerst schrieb Hr. Š. A. کرچه کیامم, dann verbesserte er mit Blaustift in کرچه کامم *gertši kjamęm* ‚Wenn es auch mein Wunsch ist'. Es ist aber قیه‌مم zu lesen von قیمق *kęjmak* (Metrum! Sinn!) ایکی کوزم = mein Liebchen. — 2 *sabahadak* Metrum! Im Texte صبحه‌دک geschrieben. — 3 بزم liest Š. A. gegen das Metrum und den Sinn als türk. *bizim.*

سرمست مدام اولمده هر شب نه صفا وار	5	*sermest-i mudam olmada her šeb ne sefa war*
ذوق ایله‌ده کوکلك آچلسون آستمکار	6	*zewk ejle-de gönlün atšęlsęn a sitemkjar*
ناز اویقوسنی عادت ایدندك بکا هر بار	7	*naz ujkusęnę adet edindin bana her bar*
آچ کوزلریکی سودیجکم بختم اویانسون	8	*atš gözlerini sewdidžejim baχtęm ujansęn.*

5. Sei nicht jede Nacht so schlaftrunken, was hast du daran für ein Vergnügen?

6. Erlustige dich lieber, dein Herz soll sich erheitern, o Tyrannin!

7. Du hast mir wohl den Schlaf der Ziererei zur Gewohnheit gemacht.

8. Thu' deine Augen auf, meine Geliebte! Mein Glück soll aufwachen!

XXII. رجز ‿–⏑–́ \| –⏑–́– \| –⏑–́– \| –⏑–́–

ای زائر صاحب نفس	1	*ej zaïr-i sahib-nefes*
حب سوادن میلی کس		*ḥubb-ę sewadan mejli kes*
دنیاده قالمز هیچ کس	2	*dünjada kalmaz hitš kes*
الله بس باقی هوس		*allah-ę bes baki hewes*
هر تن بتر بر درد ایله	3	*her ten biter bir derd ilé*
که کرم ایله که‌سرد ایله		*geh germ ilé geh serd ilé*
اوغراشمغه هر فرد ایله	4	*oγrašma'a her ferd ilé*
دکمز بو دنیای اخس		*dejmez bu dünja-ję aχess*
بنده فؤاد عصر ایدم	5	*bende fuad-ę asr idim*
فص نکین صدر ایدم		*fass-ę nigin-i sadr idim*
نقشی همایون سطر ایدم	6	*nakš-ę humajun-satr idim*
کوستردی چرخ روی عبس		*gösterdi tšarχ ru-ji abes*

1. O Besucher, der du noch athmest, gieb die Liebe zur Vollkommenheit auf!

2. Hienieden bleibt keiner, nur Gott ist ewig, alles andere leerer Wahn.

3. Jedermann endet durch ein Leid, bald durch Wärme, bald durch Kälte.

4. Gegen jeden anzukämpfen, ist diese gemeine Welt nicht werth.

5. Ich war das Herz des Jahrhunderts, war der Siegelstein des Vezirates,

6. War ein Schriftstück mit beglückten Zeilen; da zeigte mir das Himmelsrad ein bös' Gesicht.

XXII. 1 *ej zair sahib nefs* gegen Metrum und Reim. — 3 pers. کرم liest Š. A. *kerm.* — 5 فص نکین *fęs-i nijin* Uebersetzung: ‚War ein Ring mit Stein und Sadrazam.' — 6 ایکن statt richtig ایدم (Reim!): ‚Während ich eine Zeile zur kaiserlichen Zierde war.'

دل خسته اولدم بر زمان	7	*dil χaste oldum bir zaman*
تدریج ایله بتدی توان		*tedridž ilé bitdi tuwan.*
اوچدی نهایت مرغ جان	8	*utšdu nihajet murġ-ę džan*
چونکه خراب اولدی قفس		*tšünki χarab oldu kafes.*
سوندی چراغ عافیت	9	*söndü tširaġ-ę afijet*
ظلمتده قالدی ششجهت		*zulmetde kaldę šešdžihet*
آچلدی صبح آخرت	10	*atšęldę subḥ-ę aχiret*
انوار حقدن مقتبس		*enwar-ę ḥakkdan muktabes*
بولدم او دم سبحانمی	11	*buldum odem subhanęmę*
عرض ایلدم عصیانمی		*arz ejledim isjanęmę*
مطلوب ایدوب غفرانمی	12	*matlub edib ġufranęmę*
رحمتله اولدی دادرس		*rahmetle oldu dad(i)res*
یا رب بو عبد روسیاه	13	*ja rebb bu abd-i ru-siah*
ایتدمسه‌ده یوزبیک کناه		*etdimsede jüz bin günah*
درکاهکی قیلدم پناه	14	*dergjahęnę kęldęm penah*
عفوکدر آنجق ملتمس		*afwindir andžak multemes.*

7. Denn einstens ward ich krank am Herzen, gradweise schwand die Lebenskraft,

8. Und schliesslich flog der Lebensvogel davon, da der Käfig schon ganz morsch geworden.

9. Die Lampe der Gesundheit es erlosch, und im Finstern blieb der Sechsseitige.[1]

10. Aufdämmerte der Morgen des ewigen Lebens, erleuchtet von den Lichtern der Wahrheit.

11. Damals fand ich meinen Herrn: ich that ihm meine Sündigkeit kund,

12. Ihn um Vergebung flehend — in Gnaden gab er mir mein Recht —

13. O Herr, sprach ich, hab' ich Schmachbedeckter auch 100.000 Sünden begangen,

14. Zu deinem Thron hab' ich meine Zuflucht genommen, deine Verzeihung ist es, die ich erbitte.

---

8 مرغ جان *merg-i džan.* — 10 صبح آخرت *sabah-ę aχret* (Metrum!).

Wie Hr. Š. A. richtig bemerkt, ist dies kein Volkslied, sondern die vermuthlich von Sami Pascha verfasste Grabschrift des zu Anfang der Siebzigerjahre in Nizza verstorbenen, berühmten Grossveziers Fuad Pascha (vgl. in Vers 5 das Wortspiel mit فؤاد). Hr. Š. A. gibt den Text nach einer von ihm angefertigten Copie.

[1] Der Körper mit den sechs Richtungen (oben, unten, vorne, hinten, rechts, links).

XXII a.[1] هزج اخرب ‿ – ́– ‿ ́– | – ́– ‿ ́– | – ́– ‿ ́– | – ́– –

اعمار بشر هر كون هر لحظه بولور نقصان	1	*a'mar-ę bešer her gün her lahza bulur noksan*
آثاريده فانيدر آنلرده بولور پايان	2	*asāręda fani-dir anlarda bulur pajan*
بر ياندن اولور پيدا بر ياندن اولو. پنهان	3	*bir jandan olur pejda bir jandan olur pęnhan*
كندى كبى دورانى بتمكده صانير انسان	4	*kendi gibi dewranę bitmekde sanęr insan*
دوران ينه اول دوران عالم ينه اول عالم	5	*dewran jine ol dewran alem jine ol alem*
لكن نه‌يه محو ايتدى اول كنجى فلك بيلمم	6	*lakin neje mahw etdi ol gendži felek bilmem*
اول كنجى كه هر يولده ايتمشدى خدا مكرم	7	*ol gendži ki her jolda etmišdi χuda mükrem*
احبابى طوتار صاندم برقاچ كيجه‌جك ماتم	8	*ahbabę tutar sandęm bir katš gedžedžik matem*
باقدمكه كيدن كيتمش دنياده‌كيلر خرم	9	*bakdęmki giden gitmiš dünjadakiler χurrem*

1. Die Zahl der Menschenleben nimmt jeden Tag, jeden Augenblick ab,

2. Und auch ihre Werke sind vergänglich, auch sie finden ihr Ende.

3. Auf der einen Seite kommen sie zum Vorschein, auf der anderen verschwinden sie.

4. Der Mensch wähnt, der Zeitenlauf sei endlich gleich ihm selber.

5. Das ist immer derselbe Zeitenlauf, immer dieselbe Welt.

6. Wozu hat denn das Verhängniss jenen Jüngling hinweggerafft? ich weiss es nicht. —

7. Jenen Jüngling, den Gott auf jeder Bahn hat Ehre finden lassen.

8. Ich wähnte, seine Freunde würden nun doch etliche Abende Trauer bekunden,

9. Doch musst' ich's erschauen, dass der Dahingeschiedene dahingeschieden war, die Ueberlebenden ganz fröhlich waren.

XXII a. Wie Hr. Š. A. richtig bemerkt, eines der schönsten Gedichte der modernen türkischen Poesie. — 9 Š. A. schreibt دنياده كيلر, transscribirt aber *düniada güler* und übersetzt: ‚Und die Welt lacht fröhlich.'

[1] Ein Gedicht von Ekrem Bey.

دوران ینه اول دوران عالم ینه اول عالم	10	*dewran jine ol dewran alem jine ol alem*
اول ذاته تحسرله صاندمکه زمان اغلار	11	*ol zate téhassürle sandęmki zaman ā'lar*
اومدمکه یوزی صبحك بر رنك حزین باغلار	12	*umdumki jüzü subḥun bir reng-i ḥazin bā'lar*
کوردمکه کونش طوغمش پر خنده بتون طاغلر	13	*gördümki güneš dō'muš pür-χande bütün dā'lar*
بلبللر اوتر شادان پر نشئه صولر چاغلار	14	*bülbüller öter šadan pür-neš'e sular tšā'-lar*
دوران ینه اول دوران عالم ینه اول عالم	15	*dewran jine ol dewran alem jine ol alem.*

10. Das ist immer derselbe Zeitenlauf, immer dieselbe Welt.

11. Ich dachte mir, um jenen Mann werde das ganze Zeitalter mit Bedauern weinen.

12. Ich hoffte, das Angesicht des Morgens werde von der Farbe der Trauer verdunkelt werden;

13. Doch sah' ich, dass die Sonne aufging und die Berge heiter lachten,

14. Dass die Nachtigallen sangen, und die Wasser lustig murmelten.

15. Das ist immer derselbe Zeitenlauf, immer dieselbe Welt!

XXIII. هزج اخرب مکفوف ومحذوف _ _́ ⏑ | ⏑ _́ _ ⏑ | ⏑ _́ _ ⏑ | ⏑ _́ ⏑

برکون بنی دلدار عجبا شاد ایدهجکمی	1	*bir gün beni dildar adžeba šad ededžek-mi*
لطفیله ییقق کوکلمی آباد ایدجکمی	2	*lutfile jękęk gönlümü abad ededžek-mi*
آیا ایرهجکمی شب غم صبح وصاله	3	*aja eredžek-mi šeb-i ġamm subḥ-ę wisale*

1. Eines Tages wird mich mein Herzliebchen doch froh machen.

2. Wird sie durch ihre Huld die Oede meines Herzens wieder beleben?

3. Wird doch einmal die Nacht des Kummers den Morgen der Vereinigung erreichen?

---

12 *renk-i.* — 13 پر خنده von Š. A. zuerst *perχumdé* transscribirt und dann in *perkhumdé* verbessert: ‚Alle Berge in Schönheitspracht.‘ — 14 پر نشئه transscribirt Š. A. *pernište* und übersetzt ‚jubelnd‘.

XXIII. 2 (= 5 = 10) Š. A. schreibt dreimal لطفکله, transscribirt *lutfunla* und übersetzt ‚durch ihre Huld‘. — 3 صبح وصاله *sabah-ę wesalé* (Metrum!) ‚Die Schmerzensnacht wird sie in einen Morgen des Wiederfindens verwandeln‘.

طالع بكا كون كوستروب امداد ايده‌جكمى 4 *tali‘ bana gün gösterib imdad ededžek-mi*

لطفيله ييقق كوكلمى آباد ايده‌جكمى 5 *lutfile jękęk gönlümü abad ededžek-mi*

بيلمم اوجفاپيشه بكا داد ايده‌جكمى 6 *bilmem o džefa-piše bana dad ededžek-mi*

يا ملك دلى ظلم ايله بر باد ايده‌جكمى 7 *ja mülk-i dili zulm ile ber bad ededžek-mi*

يا كولديره رك ايليه‌جكمى بنى احيا 8 *ja güldürerek ejlejedžek-mi beni iḥja*

يا اولديره رك جوردن آزاد ايده‌جكمى 9 *ja öldürerek dževriden azad ededžek-mi*

لطفيله ييقق كوكلمى آباد ايده‌جكمى 10 *lutfile jękęk gönlümü abad ededžek-mi*

4. Wird mein Stern mir einen glücklichen Tag zeigen und mir helfen?
5. Wird sie durch ihre Huld die Oede meines Herzens wieder beleben?
6. Ich weiss nicht, wird die Grausame mir Gerechtigkeit erweisen,
7. Wird sie das Reich des Herzens in Tyrannei den Winden preisgeben,
8. Wird sie mich lachen machen und mich wieder aufrichten,
9. Wird sie mich tödten und mich von dem Unheil befreien,
10. Wird sie durch ihre Huld die Oede meines Herzens wieder beleben?

XXIV. _ _ ⏑ _ _ _ _ ⏑ _ _

كاه برد فرقت كاه سوز حسرت 1 *geh berd-i firket geh suz-i hasret*

كاه درد غربت كاه يأس وكربت 2 *geh derd-i urbet geh je’s ü kürbet*

يوقمى فلكده بر لحظه راحت 3 *jokmu felekde bir lahza raḥet*

يوقمى بو حاله حد ونهايت 4 *jokmu bu ḥal ḥadd u nihajet*

عمرم كچردى صبرم بتردى 5 *ömrüm getširdi sabręm bitirdi*

1. Bald packt mich der Frost der Trennung, bald der Sehnsucht heisse Gluth,
2. Bald der Schmerz der Fremde, bald Verzweiflung und Bekümmerniss.
3. Gibt's denn auf dem Erdenrunde keinen Augenblick der Ruhe (für mich)?
4. Gibt's für solche Leiden denn kein Absehen und kein Ende?
5. Mein Leben verstrich, meine Geduld ging dahin.

---

4 طالع *taleh.* — 7 يا ملك دلى *ja melek dili* ‚oder das Engelherz‘ (Metrum!). — 8 Š. A. schreibt اهيا mit ﮦ. — 9 Statt جوردن steht bei Š. A. عفودن, was Hr. Š. A. durch ‚Qual‘ wiedergibt.

XXIV. 1 فرقت, eig. *firkat* Š. A. hat *berd-ę fęrkat* und *söz-e hasret* ‚Worte der Sehnsucht‘, also türkisches سوز *söz* mit persischer *Izafet.* — 2 *derd-e*; anstatt des von mir conjicirten كربت hat Š. A. كريت *girit,* was er durch ‚Schmerz‘ übersetzt (?). — 3 eig. *rahat.*

کچمزمی آیا ایام محنت	6	*getšmez-mi aja ejjam-ę mihnet*
یتمزمی حالا جانه ازیت	7	*jetmez-mi hala džana eziet*
یوقمی بو حاله حد ونهایت	8	*jokmu bu ḥalé ḥadd u nihajet.*

6. Gehen denn nicht auch die Tage des Elends vorüber?
7. Ist jetzt noch nicht genug der Qual für meine Seele?
8. Gibt's für solches Leiden denn kein Absehen und kein Ende?

XXV. _ _ ◡ _ _ _ _ ◡ _ _

مجنون کبی بن طاغلر کزرکن	1	*medžnun gibi ben dā'lar gezerken*
کهسار عشقده لیلا ایدک سن	2	*kühsar-ę aškda lejla idin sen*
صهبای عشقی دل شیشه‌سندن	3	*sahba-ję aškę dil šišesinden*
کندی الکله طولدرمدکمی	4	*kendi elinle doldurmadęnmę*
زلفک هواسی باشه بلادر	5	*zülfün hewasę baša beladęr*
ژولیده مویک قید قضادر	6	*žulide mujin kaid-i kaza-dęr*
قورتلمز اصلا دل مبتلادر	7	*kurtulmaz asla dil mubteladęr*
صهبای عشقی دل شیشه‌سندن	8	*sahba-ję aškę dil šišesinden*
کندی الکله طولدرمدکمی	9	*kendi elinle doldurmadęnmę.*

1. Während ich wie Meǵnun über die Berge zog,
2. Warst du im Hochland der Liebe die Leila.
3. Hast du den Liebestrank aus der Karaffe des Herzens
4. Nicht mit eigener Hand mir eingefüllt?
5. Die Lieb' zu deinen Locken ist für mein Haupt ein Verhängniss,
6. Dein wirres Haar die Fessel des Schicksals.
7. Nimmer wird mein Herz errettet, denn es ist heimgesucht.
8. Hast du den Liebestrank aus der Karaffe des Herzens
9. Nicht mit eigener Hand mir eingefüllt?

XXVI. رمل _ ◡ _ _ ◡ ◡ _ _ ◡ ◡ _

کلشن کویکه کیملر واریبیور	1	*gülšen-i kujine kimler waręjor*
کیم آیاغیک اوپه‌رک یالواریبیور	2	*kim aja'an öperek jalwaręjor*

1. Wer geht denn nach dem Rosenflur deines Gaues?
2. Wer fleht dich an, deinen Fuss dir küssend?

XXV. 2 *gehsar-ę.* — 5 *hawasę.* — Š. A. fasst مجنون und لیلا appelativisch als ‚verrückt' und ‚nebelige Nacht'.

XXVI. 1. *gülšen köjüné,* also türkisch کوی.

باغریمی شانه کبی کیم یاریبو. 3 *ba'rẹmẹ šane gibi kim jarẹjor*
سودیکم زلفکی کیملر طارایور 4 *sewdijim zülfünü kimler tarajor*
کیمه قالدی او نزاکتلی تنک 5 *kime kaldẹ o nezaketli tenin*
کیم اوپر دائم او غنچه دهنک 6 *kim öper daim o kontše-dehenin*
هانکی خار اورسه‌لیور کل‌بدنک 7 *hangi χar örselejor gül bedenin*
سودیکم زلفکی کیملر طارایور 8 *sewdijim zülfünü kimler tarajor*

3. Wer durchfurcht mein Inneres wie mit einem Kamm?
4. Wer kämmt deine Locken, mein Liebchen?
5. Wem blieb dein zierlicher Leib beschieden?
6. Wer küsst nun immer deinen Knospenmund?
7. Welcher Dorn thut deinem Rosenleib weh?
8. Wer kämmt deine Locken, mein Liebchen?

هزج محذوف XXVII. _ _́ _ _ | ⏑ _́ _ _ | ⏑ _́ _

کچن کورمش ایدم بر نهالی 1 *getšen görmüš idim bir neunihali*
کوزمدن کیتمیور حالا خیالی 2 *gözümden gitmejor hala hajali*
جهان دکر آنک بر شب وصالی 3 *džihan dejer anẹn bir šeb wisali*
کوزمدن کیتمیور حالا خیالی 4 *gözümden gitmejor hala hajali.*

1. Unlängst hab' ich ein frisch erblühtes Mädchen gesehen.
2. Und nun hab' ich ihr Bild immer vor Augen!
3. Eine Welt wär's werth, mit ihr allein zu sein.
4. Ich hab' ihr Bild nun immer vor Augen!

رمل XXVIII. _ ⏑ _́ _ | _ ⏑ _́ _ | _ ⏑ _́

رنک رخساریکه کلکون دیدیلر 1 *reng-i ruχsarẹna gülgun dediler*
شیوهٔ حسنکه افسون دیدیلر 2 *šiwe-ji ḥüsnüne efsun dediler*
حال شوریده‌مه مفتون دیدیلر 3 *ḥal-i šurideme meftun dediler*

1. Die Farbe deiner Wangen nannte man rosenroth,
2. Die Art deiner Schönheit nannte man zauberisch,
3. Und mich in meiner Verwirrung nannte man berückt,

---

7 Hier übersetzt Š. A.: ‚Welches Insect umarmt jetzt deinen Rosenleib?'

XXVII. 2 und 4 Š. A. schreibt *χiali;* der Türke spricht *hajal.*

XXVIII. 1 Š. A. schrieb رنک رخسارینه, aber 2 richtig شیوهٔ حسنکه 3 حال شوریده‌نه, lässt aber das Pron. suff. unübersetzt.

سكا ليلى بكا مجنون ديديلر	4	*sana leila bana medžnun dediler*
بيلدى كهسار جنون اولديغمى	5	*bildi kühsar-ę džünun oldu'umu*
سنى ليلايه شبيه بولديغمى	6	*seni leilaja šebih buldu'umu*
كورديلر عشقك ايله صولديغمى	7	*gördüler aškęn ile soldu'umu*
سكا ليلى بكا مجنون ديديلر	8	*sana leila bana medžnun dediler.*

4. Dich nannte man Leila und mich Meǵnûn!
5. Nun wissen's die Berg', dass ich von Sinnen gekommen,
6. Dass ich der Leila dich ähnlich befunden habe.
7. Man hat's gemerkt, wie ich durch deine Liebe verwelkt bin.
8. Dich nannte man Leila und mich Meǵnûn!

رمل XXIX. – ⏑ –́ – | – ⏑ –́ – | – ⏑ –́ – | – ⏑ –́

كمسه لر كلمز سنك فرياد آتشباريكه	1	*kimseler gelmez senin ferjad-ę atešbaręna*
ياندك اى بيچاره دل ياندك ملاحت نارينه	2	*jandęn ej bitšare dil jandęn melaḥét naręna*
ياس سودا رنكى چوكمش كول كبى رخساريكه	3	*je's-i sewda rengi tšökmüs kül gibi ruχsaręna*
ياندك اى بيچاره دل ياندك ملاحت نارينه	4	*jandęn ej bitšare dil jandęn melaḥat naręna*
هر انينك باغرمى مجبور افغان ايليور	5	*her eninin ba'ręmę medžbur-e efǵan ejlejor*
كيتميور حالك اوكمدن ساده جولان ايليور	6	*gitmejor halin önümden sade dżewlan ejlejor*

1. Die Leute kommen nicht, wenn du ‚Feuer' rufst;
2. Denn du, du armes Herz, du brennst ja vom Feuer der Lust,
3. Wie Asche hat sich die Farbe der Liebesverzweiflung auf deinen Wangen gelagert.
4. Denn du, du armes Herz, du brennst ja vom Feuer der Lust.
5. Jeder deiner Seufzer zwingt mein Inneres zum Klagen,
6. Deine Lage geht mir nicht aus dem Sinn, sie geht mir im Kopf herum.

XXIX. 1 Š. A. hat آتشبارينه. — 3 رخسارينه Š. A. fasst كل als pers. *gül* ‚Rose', ich nehme türk. *kül* ‚Asche'. — 5 Hier habe ich باغرمى ergänzt, da der Vers um drei Silben zu wenig hatte (– ⏑ –́). Merkwürdiger Weise übersetzt Hr. Š. A. (ein in seinem Texte wenigstens nicht stehendes) ‚mein Gemüth'.

هم بنی همده سنی سودا پریشان ایلیو،	7	*hem beni hemde seni sewda perišan ejlejor*
یاندک ای بیچاره دل یاندک ملاحت ناریته	8	*jandęn ej bitšare dil jandęn melaḥét naręna.*

7. Mich und auch dich macht das Schwärmen ganz verwirrt.
8. Denn du, du armes Herz, du brennst ja vom Feuer der Lust.

هزج اخرب مكفوف ومحذوف XXX. _ _́ ⏑ | ⏑ _́ _ ⏑ | ⏑ _́ _ ⏑ | ⏑ _́ _

جانم کبی سودکجه سنی کوکلم ای آفت	1	*džanęm gibi sewdikdže seni gönlüm ej afet*
کوسترمدک اصلا بکا بر روی محبت	2	*göstermedin asla bana bir ru-ji muḥabbet*
بونجه امکم محو وهبا اولدی نهایت	3	*bundža emejim mahw u heba oldu nihajet*
سن صاغ اوله سك سودیججکم بنده سلامت	4	*sen sā' olasęn sewdidžejim bende selamet*
اکلنمك ایچون هر یره اغیار ایله کتدك	5	*ejlenmek itšin her jeré ağjar ilé gitdin*
قیردك دل بیچاره می کورکیم نه ایتدك	6	*kęrdęn dil-i bitšaremi gör-kim neler etdin*
چوق ناز ایله آخر بو سوزی سنده ایشتدك	7	*tšok naz ile aχęr bu sözü sendé išitdin*
سن صاغ اوله سك سودیججکم بنده سلامت	8	*sen sā' olasęn sewdidžejim bende selamet.*

1. Mein Herz liebte dich wie mein eigenes Leben — doch leider! —
2. Nie zeigtest du mir ein liebend Gesicht.
3. All' mein Mühen ward schliesslich null und nichtig.
4. Bleib' nur wohlauf, mein Liebchen, und ich sei Gott befohlen!
5. Dich zu vergnügen, bist du überall hin mit Anderen gegangen,
6. Du hast mein armes Herz gebrochen, sieh doch, was du alles angerichtet
7. Unter vielem Zieren hast du endlich doch dies Wort angehört:
8. ‚Bleib' nur wohlauf, mein Liebchen, und ich sei Gott befohlen'.

رمل XXXI. _ ⏑ _ _ | ⏓ ⏑ _ _ | ⏑ ⏑ _

عاشق اولدم سکا ای غنچه دهن	1	*ašęk oldum sana ej kontšedehen*
سونمز آتشلره یاقدك بنی سن	2	*sönmez atešlere jakdęn beni sen*

1. Ich hab' mich in dich verliebt, o Knospenmund,
2. Von unauslöschlichem Feuer liess'st du mich brennen;

XXX. 6 *dil-ę*.
XXXI. 1 *gontše*.

نه اولیدی کورمسیدم سنی بن 3 *ne olajdę görmesejdim seni ben*

سونمز آتشلره یاقدك بنی سن 4 *sönmez atešlere jakdęn beni sen.*

3. Was wäre es, wenn ich dich nie gesehen hätte?
4. Von unauslöschlichem Feuer liess'st du mich brennen.

رمل XXXII. _ ◡ _́ _ | _ ◡ _́ ◡ | _ ◡ _́ ‿ | _ ◡ _́

آرزوی وصلتكدر بغریمی قان ایلین 1 *arzu-i wusletin-dir bā'ręmę kan ejlejen*

عقلمی سودای زلفكدر پریشان ایلین 2 *aklęmę sewda-ji zülfündir perišan ejlejen*

فرقتكدر باشمه دنیایی زندان ایلین 3 *firkatęn-dęr bašęma dünja-jęzęndan ejlejen*

عقلمی سودای زلفكدر پریشان ایلین 4 *aklęmę sewda-je zülfün-dir perišan ejlejen*

كوزلرك شهبازینی سوزدرمكه حاجتمی وار 5 *gözlerin šehbazęnę süzdürmeje hadžet-mi war*

ذاتا اولمشكن سكا مرغ دل زارم شكار 6 *zaten olmuš-ken sana murġ-ę dil-i zarim šikjar*

غافل اولمز ایدم اما نیلیم ای شیوه‌كار 7 *ġafil olmaz idim amma nejlejim ej šiwekjar*

عقلمی سودای زلفكدر پریشان ایلین 8 *aklęmę sewda-ję zülfün-dir perišan ejlejen.*

1. Der Wunsch, mit dir vereint zu sein, ist's, der das Innere mir bluten macht,
2. Das Schwärmen für deine Locken ist's, das den Verstand mir wirr macht,
3. Die Trennung ist's, die meinem Kopf' die Welt zum Kerker macht.
4. Das Schwärmen für deine Locken ist's, das den Verstand mir wirr macht.
5. Brauchst du den Königsfalken deiner Augen erst fallen lassen,
6. Da der Vogel meines armen Herzens von dir schon erjagt ist?
7. Wohl war ich nicht unachtsam; doch was soll ich thun, o Holde?
8. Das Schwärmen für deine Locken ist's, das den Verstand mir wirr macht.

رمل مخبون محفوف XXXIII. ⏑ ◡ _́ _ | ◡ ◡ _́ _ | ◡ ◡ _́ _ | ⏓ _́

نه ایچون كچمز عجب بر كونم آزاد الم 1 *ne itšin getšmez adžeb bir günüm azadę elem*

غم ایله كریه ایله كچدی حیاتم نه دیسه‌م 2 *ġamm ile girje ile getšdi hajatęm ne desem*

1. Warum vergeht mir wohl nicht ein Tag frei von Schmerz?
2. Unter Kummer und Thränen verging mein Leben, was immer ich sagte.

XXXII. 1 und 2 Š. A. gibt als letztes Wort ایدن an, im dritten und vierten Verse aber ایلین; قان ایتمك heisst nach Š. A. ‚verblenden'. — 5 Statt des richtigen كوزلرك شهبازینی hat Š. A. كوزلرم شاهبازینی. — Uebersetzung von 5 und 6: ‚Ist's nöthig, meine Augen so spähen zu lassen, wenn der Vogel meines traurigen Herzens schon gefangen ist?'

XXXIII. 1 Hr. Š. A. übersetzt ähnlich, hat aber بیلمم statt الم.

براقرمی بو یاشمده بنی هیچ مادرغم 3 *brakęr-mę bu jašęmda beni hitš mader-i ġamm*

آنک آغوش وفاسنده یتشدم بیودم 4 *anęn aguš-ę wefasęnda jetišdim böjüdüm.*

3. Lässt von mir schon in der Jugend die Mutter ‚Gram‘ nicht ab?

4. In ihrer treuen Umarmung bin ich aufgewachsen, gross geworden.

XXXIV.

کوره‌لی کل یوزیکی آه آ جانم 1 *göreli gül jüzünü ah a dzanęm*

نه قدر نشئه‌لی‌یم باق جوانم 2 *ne kadar neš'elijim bak džiwanęm*

بنی کولدر کوزلم یاقمه جانم 3 *beni güldür güzelim jakma džanęm*

نه قدر نشئه‌لی‌یم باق جوانم 4 *ne kadar neš'elijim bak džiwanęm*

در امیدیکه یوزلر سوره‌رک 5 *der-i ümidine jüzler sürerek*

دل ویرانمی ویردم کوله‌رک 6 *dil-i wiranęmę werdim gülerek*

کیدیور باق سکا جانم دیه‌رک 7 *gidijor bak sana džanęm dejerek*

نه قدر نشئه‌لی‌یم باق جوانم 8 *ne kadar neš'elijim bak džiwanęm*

1. Seit ich dein Rosenantlitz gesehen, ach, mein Leben,
2. Wie bin ich fröhlich! Schau' doch, mein Kind!
3. Bring' mich zum Lachen, meine Schöne, lass' meine Seele nicht brennen.
4. Wie bin ich fröhlich! Schau' doch, mein Kind!

5. An deiner Hoffnungspforte die Wangen reibend,
6. Hab' ich mein wirres Herz dir lachend hingegeben.
7. Schau', nun geht es dahin, dich, mein Leben, nehmend.
8. Wie bin ich fröhlich! Schau' doch, mein Kind.

رمل XXXV. – ᴗ –́ – | – ᴗ –́ – | – ᴗ –́

بن سکا جانم دیدمسه ای پری 1 *ben sana džanęm dedimse ej peri*

جانمه قصد ایتمه‌نک وارمی یری 2 *džanęma kasd etmenin war-mę jeri*

1. Wenn ich dich mein Leben genannt, o du Fee,
2. Hast du denn auch das Recht, meinem Leben nachzustellen.

---

3 *girih.* — 4 *mader-ę.* — 5 *aġoš-ę.* — Uebersetzung von Vers 5: ‚Bin ja an ihrem treuen Schosse geboren und gewachsen.‘

XXXIV. Š. A. hat 1 یوزینی. — 5 در امیدینه *der-ę ümidiné* statt در امیدکه. — 6 *dil-ę.* — 7 Ich lese جانم statt جان (Metrum!).

XXXV. 2 ‚Ist das ein Grund, dass du Rache an meiner Seele wolltest‘.

باقنوب اطرافه اولدم سرسری	3	*bakęnęb etrafa oldum serseri*
كوزلرم يوللرده اقشامدن برى	4	*gözlerim jollarda akšamdan beri.*

3. Ich habe mich überall hin umgesehen und bin von Sinnen gekommen.

4. Und nun späh' ich auf meinen Wegen seit dem Abend.

---

3 ‚Ueberall suchend bin ich geworden; meine Augen spähen die Wege seit dem Abend.'

Anzeigen.

Giornale della Società Asiatica Italiana. Vol. x. 1896/97. Firenze. Seeber. 1897. 8°. — xii, 218 S.

Dieser soeben erschienene Band enthält neun Abhandlungen, nämlich: 1. La curiosità di Jocohama, Parte quarta, von Severini (p. 1—42), eine Fortsetzung der in den ‚Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori in Firenze' im Jahre 1882 erschienenen gleichnamigen Abhandlung i—iii. Der erste Theil brachte den Text eines japanischen Werkchens in photo-lithographischer Nachbildung. Dieser Text ist in cursivem Chinesisch und Japanisch (Hirakana) gedruckt. Der zweite Theil umfasst die lateinische Transscription und der dritte Theil die italienische Uebersetzung des Textes. Der vierte Theil bringt nun den Text in der regulären chinesischen und japanischen Schrift (Katakana) und bildet so gleichsam den Schlüssel zum richtigen philologischen Verständniss des ersten Theiles. — 2. Les manuscrits arabes de la Zaouyah d'El-Hamel, von R. Basset (p. 43—97). Ein Verzeichniss von 53 arabischen Handschriften, welche in der Zāwijah von El-Hamel (zwischen Bou Saada und Djelfa im Süden des Departements von Alger) sich befinden. Basset hat die Handschriften nicht selbst eingesehen, sondern das Verzeichniss durch die Vermittlung des Generals Collet-Meygret erhalten, dasselbe verbessert und bearbeitet. — 3. Fleurs de l'antique Orient. Extraits d'œuvres inédites d'anciens philosophes chinois, von Ch. de Harlez (p. 99—129). — 4. Le idee de politiche di Nizâm ul-Mulk, von J. Pizzi (p. 131—139).

— 5. Note Etiopiche. i. Una guerra fra la Nubia e l' Etiopia nel secolo vii. ii. Leggende Tigray. iii. Sovra una tradizione bilin, von C. Conti Rossini (pag. 141—156). — 6. Sul cap. xl del Genesi, von demselben Verfasser (p. 157—159). — 7. Il Brahman nel Rigveda, von A. Formichi (p. 161—174). — 8. Rasavāhinī i, 8—10, von P. E. Pavolini (p. 175—198). — 9. Le nuove proposte di trascrizione, von F. Scerbo (p. 199—205). Mit Bezug auf die Vorschläge des Genfer Orientalisten-Congresses und die bekannte Broschure von E. Kuhn und Schnorr von Carolsfeld. — Es folgen dann Recensionen: The Collection of Egyptian Antiquities of Lady Meux; The Whitney Memorial Meeting; Al-Rāzī's Traité sur le Calcul dans les reins et dans la vessie, von P. de Koning; Conrady's Abhandlung ‚Eine indo-chinesische Causativ-Denominativ-Bildung'; Justi's ‚Iranisches Namenbuch'; ‚Grundriss der iranischen Philologie'; Volpicelli's ‚Chinese Phonology'; Vitale Guida's ‚Chinese Folklore' und R. Schmidt's ‚Der textus ornatior der Çukasaptati'.

Friedrich Müller.

॥ मानवगृह्यसूत्रम् ॥ Das *Mânava-Gṛhya-Sûtra*, nebst Commentar in kurzer Fassung, herausgegeben von Dr. Friedrich Knauer, Professor an der St. Wladimir-Universität zu Kiew, St. Petersburg, 1897 (2 Rbl. = 5 Mk.).

Ein Werk langjähriger Mühe und Arbeit ist mit Knauer's Ausgabe des Mânava-Gṛhya-Sûtra endlich an die Oeffentlichkeit getreten und wird ohne Zweifel von allen Fachgenossen freudig begrüsst werden. Mag man auch in noch so vielen Punkten mit Knauer nicht übereinstimmen, Eines wird ihm Jedermann zugestehen müssen: dass er seine wichtige und schwierige Aufgabe mit der grössten Hingebung, mit der peinlichsten Sorgfalt, Gründlichkeit und Akribie durchgeführt hat. Er hat sich nichts erspart, was zur gedeihlichen Lösung dieser Aufgabe an Arbeit zu leisten war, und alle seine Angaben zeichnen sich durch die grösste Zuverlässlichkeit aus — das erste Erforderniss

einer Textedition. Ich glaube, dass hierin allein schon ein so grosses Lob enthalten ist, dass dem gegenüber alle Ausstellungen, die von diesem oder jenem Standpunkte aus gegen des vorliegende Werk etwa gemacht werden können, von vornherein in den Hintergrund treten dürften. Ein ziemlich mangelhaft überlieferter, viele Schwierigkeiten bietender alter Text ist hier nach sorgfältigster Erwägung aller in Betracht kommenden Momente, mit reichen, das Studium desselben erleichternden Beigaben, zum ersten Male und zwar in vortrefflicher Weise den Fachgenossen dargeboten.

Die Arbeit war ursprünglich von unserem gemeinsamen, leider im März dieses Jahres so unerwartet früh dahingeschiedenen Freunde PETER VON BRADKE begonnen, welchem ich seinerzeit die mir aus Indien zugesandten Mss. dieses Sûtra überlassen hatte. Während mehrerer Jahre widmete sich BRADKE dem Studium des Werkes und bereitete die Edition vor; doch stand er aus hier nicht zu erörternden Gründen von der Ausführung der Aufgabe schliesslich ab und machte KNAUER im Jahre 1887 den Vorschlag, dieselbe zu übernehmen. Nach einigem Zögern entschloss sich dieser zu der Arbeit, deren weitaus grösster Theil noch zu leisten übrig war. Er hat sie mit Benutzung der sorgfältigen Vorarbeiten BRADKE's nach Ueberwindung grosser Schwierigkeiten nun glücklich zum Abschluss gebracht und das Werk in pietätvoller Weise dem Andenken des verewigten Freundes gewidmet.

Wichtige Förderung ist KNAUER durch Beschaffung und Vermittelung handschriftlichen Materiales und Beantwortung mancher einschlägiger Fragen, vor Allem durch Herrn Hofrath BÜHLER, weiter auch durch Herrn Professor A. BARTH zu Theil geworden, und der Nestor der Indologen, Herr Geheimrath BÖHTLINGK hat im Auftrage der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften, auf deren Kosten das Werk gedruckt ist, eine Correctur gelesen, die ihm Veranlassung gab, dem Herausgeber eine Anzahl von Conjecturen zu dem schwierigen Texte mitzutheilen. KNAUER ist, wie er p. 7 des Vorwortes gern bekennt, durch Bemerkungen BÖHTLINGK's wiederholt zu Besserungen seines Textes veranlasst worden; Conjecturen aber, die er selbst

nicht glaubte vertreten zu können, hat er in den Anmerkungen mitgetheilt.

Bei der Constituirung des Textes ist KNAUER vorsichtig conservativ verfahren und hat sich nur dort eine Aenderung der überlieferten Formen gestattet, wo ihm solche unzweifelhaft sicher und dringend geboten schien. Er wollte lieber Gefahr laufen, eventuell ein richtige Conjectur statt im Text nur in der Anmerkung zu bringen, als eine vielleicht doch nicht ganz unmögliche Form im Texte zu ändern.

Wenn es daher auch zu erwarten steht, dass ein Theil der Fachgenossen der Ansicht sein wird, KNAUER hätte an dem Texte selbst noch mehr Verbesserungen anbringen sollen als er es gethan, so werden doch wiederum Andere sein Verfahren im Wesentlichen billigen. So darf ich hier anführen, dass Herr Hofrath BÜHLER mit KNAUER's kritischen Grundsätzen wesentlich übereinstimmt. Die werthvollen Conjecturen unseres allverehrten Altmeisters BÖHTLINGK sind darum doch, wie schon erwähnt, dem Leser nicht vorenthalten worden, und ist dadurch der Werth des Werkes um ein Bedeutendes erhöht worden, indem wir nun neben KNAUER's Edition auch BÖHTLINGK's Ansicht über die ursprüngliche Gestalt des Textes vor uns liegen haben.

Von dem Commentar, dessen Autor nicht ganz sicher zu ermitteln ist, hat KNAUER alles mitgetheilt, was zur Erklärung des Textes von Bedeutung schien. Er bietet also mehr als blosse Auszüge, er giebt den Commentar nur in etwas abgekürzter Fassung, unter Weglassung dessen, was nicht zur Texterklärung gehört. Leider ist der Commentar recht mangelhaft überliefert und KNAUER ist sich selbst darüber klar, dass er hier etwas ganz Befriedigendes zu liefern nicht im Stande war, ja er nennt den Abdruck des Commentars selbst im Vorwort ein waghalsiges Unternehmen. Dennoch glaube ich, dass die meisten Fachgenossen damit sehr einverstanden sein werden, dass KNAUER den Commentar abdruckte, so gut er es eben vermochte und nicht etwa aus Furcht vor Verstössen seinerseits damit zurückhielt. Jedenfalls ist er so allgemein zugänglich gemacht und das werden die Meisten dem Herausgeber Dank wissen.

Dem Text ist eine sehr ausführliche, 54 Seiten lange Einleitung vorausgeschickt, welche in 14 Paragraphen folgende Punkte behandelt: Bestand des handschriftlichen Materials; zur Signatur der Handschriften; zur Geschichte der Handschriften; der Commentar; zur Genealogie der Handschriften; zur Capitelzählung und Interpunction; zur Orthographie; zum Saṃdhi; zur Grammatik; zum Lexicon; besondere Capitel; zum Namen des Sûtra; die Pariçishṭas; Nachträge und Berichtigungen.

Ich kann hier natürlich nur einige wenige Punkte berühren und wähle insbesondere solche, in denen ich Knauer's Ausführungen nicht ganz beizustimmen im Stande bin.

Die Handschriftenfrage ist von Knauer in gründlichster Weise behandelt worden. Er kommt dabei zu dem Resultat, dass die Mss. in zwei Hauptgruppen, A und B zerfallen, welche sich scharf gegenüberstehen. Eine Mittelstellung nimmt der Text des Commentars ein, der in seiner zweifachen Recensionsgestalt als Gruppe C bezeichnet wird. Die einzelnen Gruppen zerfallen dann weiter in mehrere Unterabtheilungen (Familien, wie sie Knauer nennt). Es lassen sich auf diesem Wege drei Archetypen unterscheiden, welche sich sämmtlich aus dem Urtext des Mânava-Gṛhya-Sûtra allmählig herausgebildet haben (§ 5). So weit kann ich Knauer folgen und beistimmen. Dagegen vermag ich solches nicht mehr, wenn er p. xxvii weiter wie folgt, bemerkt: ‚Aber auch der Urtext des Mânava-Gṛhya-Sûtra hat, wie man annehmen darf (§ 12), seine Vorgeschichte gehabt, indem er zwei Recensionen in sich vereinigt, die der Mâitrâyaṇîyas und Mânavas; sie bilden eine Einheit im Mâitrâyaṇîya-Mânava-Gṛhya-Sûtra. Dieses hinwiederum geht auf eine einheitliche Quelle zurück, nämlich auf das Mâitrâyaṇîya-Gṛhya-Sûtra.‘

Hier liegt vielleicht ein Versehen im Ausdruck vor, denn man versteht nicht recht, wie das Mâitr.-Mânava-G.-S. die Einheit der Recensionen der Mâitrâyaṇîyas und Mânavas darstellen und zugleich auf das Mâitrâyaṇîya-G.-S. als einheitliche Quelle zurückgehen kann; aber auch abgesehen davon, scheint mir das vorliegende Thatsachenmaterial zum Aufbau einer solchen Construction doch gar nicht aus-

zureichen. Mit Hilfe desselben können wir nicht einmal bis zum Archetypus des Mânava-Gṛhya-Sûtra vordringen. Was dem vorausgegangen, erscheint ganz dunkel. Aus dem Umstande, dass die vorhandenen Mss., welche doch nach Knauer's eigener Meinung sämmtlich auf einen uns nicht mehr erreichbaren Archetypus des Mânava-Gṛhya-Sûtra zurückgehen, theils den Namen Mâitrâyaṇîya-Gṛhya-Sûtra, theils Mâitrâyaṇîya-Mânava-Gṛhya-Sûtra, theils Mânava-Gṛhya-Sûtra tragen, scheint mir schlechterdings nichts weiter hervorzugehen, als dass eben diese drei Namen ein und demselben Sûtra promiscue beigelegt werden. Und das hat ja auch gar nichts Auffälliges. Die Mânava sind eine Unterabtheilung der Mâitrâyaṇîya, und zwar speciell eine Schule von Sûtrakâras; sie sind die Sûtrakâras der Mâitrâyaṇîya-Çâkhâ. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn ihr Sûtra als Mânava-Gṛhya-Sûtra bezeichnet wird; ebenso aber kann es Mâitrâyaṇîya-Gṛhya-Sûtra genannt werden, weil es eben das Gṛhya-Sûtra der Mâitrâyaṇîya-Çâkhâ ist; man konnte da die Bezeichnung Mânava weglassen, da es, so weit wir wissen, nur ein Gṛhya-Sûtra dieser Çâkhâ gab, nämlich eben das der Mânava. Wollte man aber besonders vollständig bei der Bezeichnung verfahren, so konnte man es natürlich auch Mâitrâyaṇîya-Mânava-Gṛhya-Sûtra nennen, das Gṛhya-Sûtra der Mânava, welche zur Mâitrâyaṇîya-Çâkhâ gehören. Alle drei Namen besagen ganz dasselbe und konnten und durften daher promiscue gebraucht werden.

Wenn nach Knauer's Angaben (p. xlv) der Name Mâitrâyaṇîya-G.-S. sich in der älteren Manuscriptengruppe, daneben auch in der jüngeren vorfindet, nicht aber der Name Mânava in der älteren, so darf daraus vielleicht in der That gefolgert werden, dass Mâitrâyaṇîya der in älterer Zeit übliche Name war; ob darauf die Bezeichnung Maîtrâyaṇîya-Mânava und zuletzt erst die Bezeichnung Mânava folgte, erscheint schon zweifelhafter; auf keine Weise aber erhalten wir durch diesen Stand der Namensfrage die Berechtigung zu der Annahme, dass es ursprünglich ein Mâitrâyaṇîya-G.-S. und daneben dann ein Mânava-G.-S. gegeben habe, dass diese beiden zu einem Mâitrâyaṇîya-Mânava-G-.S. verschmolzen und daraus dann unser jetzt vor-

liegendes Mânava-G.-S. hervorging. Für die Beurtheilung der Dinge, die vor dem Archetypus des Mânava-G.-S. sich abgespielt haben mögen, erhalten wir dadurch jedenfalls keinen Anhaltspunkt.

Nicht minder skeptisch muss ich mich gegenüber KNAUER's Behandlung der seltsamen Bezeichnung purusha verhalten, resp. erster und zweiter purusha als Bezeichnung der beiden Bücher des Mânava-G.-S., wofür auch das gewöhnliche adhyâya begegnet. KNAUER bestreitet (p. XLVI), dass purusha hier so viel wie adhyâya bedeute, was, so seltsam und unerklärlich die Bezeichnung auch ist, mir doch allein dem Thatbestande zu entsprechen scheint. Er sagt: ‚Dass purusha an sich hier so wenig wie sonst adhyâya bedeuten kann, geht schon aus der volleren Form purushâkhyo bhâgaḥ hervor; man müsste sonst auch adhyâyâkhyo bhâgaḥ sagen können.' — Nun das könnte man ja wohl auch sagen: ‚Der adhyâya genannte Abschnitt;' aber dazu lag durchaus keine Veranlassung vor, da Jedermann wusste, was adhyâya bedeutet. Anders stand es mit purusha, was in diesem Sinne sonst nicht gebraucht wird; da war es durchaus angezeigt zu sagen: ‚purushâkhyo bhâgaḥ', d. i. ‚der purusha genannte Abschnitt'; damit erst war jeder Zweifel darüber gehoben, was das Wort purusha hier sollte.

KNAUER vermuthet nun weiter, dass purusha hier ‚Mann, Mensch' bedeute, resp. nom. pr. sei, und ebenso in Beziehung zu Manu gesetzt werde, wie Mânava ‚Mann, Mensch', resp. nom. pr.; purusha sei ein anderer Name für Mânava, also auch purushâkhyo bhâgaḥ = mânavâkhyo bhâgaḥ ‚der Purusha oder Mânava genannte Theil'. Nun wird aber niemals einer der beiden Theile des Sûtra als Mânava bezeichnet; auch wäre es ja im höchsten Grade sonderbar, wenn der Name des Sûtrakâra in dieser Weise verwendet werden sollte. Ebensowenig aber liegt irgend ein Beweis dafür vor, dass statt Mânava-Gṛhya-Sûtra, wie KNAUER weiter schliesst, Purusha-Gṛhya-Sûtra gesagt werden könnte. KNAUER findet in dem Ausdruck purusha ‚einen indirecten Beweis für die Zugehörigkeit unseres Sûtra zur Mânavaschule'. Ich kann ihn nach dem Obigen nicht darin finden; ein solcher Beweis ist ja aber auch ganz unnöthig, da über die Zu-

gehörigkeit des Sûtra zur Mânavaschule gar kein Zweifel besteht. Eine allerdings nur sehr entfernte Analogie zu demjenigen, was Knauer annimmt, liesse sich vielleicht in der Bezeichnung der einzelnen Abschnitte der Muṇḍaka-Upanishad als erstes Muṇḍakam, zweites M. u. s. w. finden; auch darf man den Indern ja wohl manche überraschende Wunderlichkeit zutrauen. So mag man denn Knauer's Annahme als ganz hypothetischen Erklärungsversuch allenfalls wohl gelten lassen; indessen erscheint die Sache vorläufig doch als sehr zweifelhaft.

Auch Knauer's kühner Combination der Bezeichnung pûraṇa, pûrṇa mit dem Buddhaschüler Pûrṇa Mâitrâyaṇîputra vermag ich nicht zu folgen, sowenig wie der Annahme eines Pûraṇa (Pûrṇa-) Gṛhya-S., welches sich zum Mâitr.-G.-S. verhalten solle wie das eben schon beanstandete Purusha-G.-S. zum Mânava-G.-S. (p. xlvii). Mit allen diesen Combinationen scheint mir Knauer doch gar zu sehr von dem sicheren Boden der Thatsachen sich zu entfernen.

Als durchaus möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich muss man zugeben, da die Mâitrâyaṇîyas ursprünglich wohl den Namen der Kâlâpaka getragen haben, dass auch unser Gṛhya-Sûtra ursprünglich Kâlâpaka-G-S. geheissen haben mag (p. xlviii flg.). Sicheres wird man natürlich nicht ermitteln können, zumal wir über den Zeitpunkt, wann jener Namenswechsel eintrat, noch sehr im Dunkeln sind. Das Kâṭhaka-G.-S. bietet als Analogie keine Gewähr, da diese Schule ihren Namen ja unverändert beibehielt. Ob und inwieweit das Mâitrâyaṇîya-Sûtra inhaltlich von jenem vorauszusetzenden älteren Kâlâpaka-Sûtra unterschieden gewesen sein dürfte, darüber möchte ich keine Vermuthung wagen, wenn ich auch in dem, was Knauer p. xlix über Namenswechsel und Redactionswechsel bemerkt, manch treffendes Wort finde. Ob ein Kâlâpa namens Mâitrâyaṇîya, wie Knauer vermuthet, Stifter der Mâitrâyaṇîyaschule war, also die Mâitrâyaṇîyas ursprünglich einen Zweig der Kâlâpas gebildet hätten, das lasse ich dahingestellt. Es ist möglich, aber das vorliegende Material gestattet uns nicht mehr zu sagen, als dass die Mâitrâyaṇîyas wahrscheinlich einstmals Kâlâpa oder Kâlâpakas genannt wurden.

Alles Nähere dieses Namenswechsels entzieht sich durchaus unserer Kenntniss.

Wichtig ist die von KNAUER in § 3 der Einleitung auf Grund des Ursprungs der Handschriften gegebene geographische Bestimmung der Mâitrâyaṇîya-Mânavaschule. Dieselbe fällt im Wesentlichen mit meiner früher angesetzten und von BÜHLER bestätigten Grenzbestimmung der Mâitrâyaṇîyaschule zusammen, nur dass die Spuren im Osten bis Benares führen. Als Hauptvertreter der Mâitr.-Mânavaschule treten die in sechs Abtheilungen zerfallenden, über Gujerat bis nach Benares hin verbreiteten Moḍha-Brahmanen hervor (Einl. p. xx und xxi), über welche wir interessante Nachrichten erhalten. Sehr merkwürdig sind einige zuerst von BÜHLER beobachtete Spuren, die nach Kaschmir führen (p. xvi—xviii); vor allem ein Çloka in B 4, der darauf deutet, dass dies Ms. aus einem Kaschmirischen abgeschrieben sein dürfte. Man erinnert sich sogleich daran, dass in Kaschmir die den Mâitrâyaṇîyas nächstverwandten Kaṭhas wohnten. Hier wäre noch weitere Aufhellung sehr erwünscht.

Ich sehe mich ausser Stande, in dieser flüchtigen Besprechung auf den reichen Inhalt des KNAUER'schen Werkes näher einzugehen. Was ich im Einzelnen oben daran ausgestellt habe, soll den Werth desselben im Ganzen auf keine Weise herabsetzen. Vielmehr sei noch einmal hervorgehoben, dass uns hier eine höchst achtungswerthe, ja vorzügliche Leistung vorliegt, die durchaus geeignet ist, unsere Studien weiter zu fördern. So begrüsse ich denn freudig das Werk des Freundes und hoffe, dass ihm für all seine Mühe und Sorgfalt der warme Dank und die Anerkennung der Fachgenossen als wohlverdienter Lohn zu Theil werden möge.

Innsbruck, im September 1897.

LEOPOLD VON SCHROEDER.

Kleine Mittheilungen.

Rumänische Drucker in Georgien. — Im zweiten Hefte des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift veröffentlicht Herr Prof. SCHUCHARDT ‚Rumänisches in georgischer Schrift' (p. 207—8) und zwar eine rumänische Inschrift, die der Drucker MICHAEL STEPHANEŠWILI seiner Ausgabe des Messbuches, gedruckt Kutais 1710, hinzugefügt hat. Der Drucker nennt sich einen Ungro-Wlachen und Professor SCHUCHARDT regt die Frage an, wie es denn komme, dass gerade rumänische Drucker es gewesen sind, die in Kutais georgische Bücher druckten. Er verweist auf die Bemerkung von TSAGARELI, der aber so gut wie nichts darüber sagt. Die einzige Antwort die TSAGARELI gibt, nachdem er die Frage aufgeworfen, warum die Drucker nicht von Moskau herkamen, ist, dass Moskau zu weit war, und weil keine solchen Druckereien in Constantinopel und Griechenland existirten, deshalb hätten die Georgier sich ihre Pressen von der Wallachei hergeholt. Es müsste aber erst bewiesen werden, dass solcher Druck in der Wallachei existirte und müssten auch die Gründe angegeben werden, warum eine solche, für die Wallachei absolut werthlose Schriftart dort gegossen wurde, und auch der Zusammenhang zwischen der doch viel entfernteren Wallachei als es Moskau ist, mit Georgien müsste nachgewiesen werden. Diesen Beweis will ich nun so kurz als möglich erbringen, der übrigens auch von Interesse ist für die Geschichte der orientalischen Drucke in Rumänien am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts.

Gegen das Ende des 17. Jahrh. lebte in der Wallachei ein gewisser ANTHIM, von Geburt ein Georgier. Er ist bekannt unter dem

Namen ‚Antim Ivireanul‘, d. h. ‚Antim der Iberier‘. Als Geistlicher wurde er 1705 Bischof von Râmnic und 1709 wurde er vom Fürsten CONSTANTIN BASSARAB BRANCOVAN zum Erzbischof der Wallachei ernannt. Er starb eines tragischen Todes. Seiner Würde beraubt und in die Verbannung nach dem Berge Sinai geschickt, soll er unterwegs von den Türken, auf Anstiften desselben Fürsten, in der Maritza ertränkt worden sein. Dieser ANTHIM war nun ein sehr gelehrter Mann, kannte nicht nur rumänisch, griechisch und slavisch, sondern auch türkisch, arabisch und natürlich auch georgisch. Er unterliess nie seine georgische Abstammung hervorzuheben. Vor Allem entwickelte er eine unermüdliche literarische Thätigkeit und gründete Druckereien, wo er nur konnte. So in Râmnic. Dann belebte er auf's Neue die Druckerei in Târgoviste, die fast eingegangen war, ferner gründete er eine neue Druckerei in Sneagov bei Bukarest und legte die Grundlage für die Druckerei der Mitropolie in Bukarest. Aus diesen Druckereien erschienen nun zahlreiche Werke, gedruckt in all den oben erwähnten Sprachen. Slavische, griechische und rumänische Bücher sind in grösserer Anzahl vorhanden. Ich selbst besitze die meisten von ihm in diesen Sprachen gedruckten Bücher. ANTHIM war aber nicht blos Gründer von Druckereien, sondern auch ein erfinderischer Kopf und ein nicht gewöhnlicher Künstler. Er schnitt selbst nicht nur die meisten neuen Formen und Initialen, die er einführte, sondern auch die Ornamente in diesen Drucken, die ihm ganz eigen sind. Er unterrichtete auch andere in der Kunst des Setzens und so kam es, dass Bukarest zu jener Zeit das Centrum des Buchdruckes für den Orient wurde. Auf Wunsch des Patriarchen ATHANASIUS von Antiochien wurde in Sneagov 1701 ein griechisch-arabisches Missale von ANTHIM gedruckt, der sich auf dem Titelblatte ‚Georgischen Ursprunges‘ nennt. Er war damals noch ‚Hieromonach‘. (Eine genaue Beschreibung dieses seltenen Buches s. in SCHNURRER's *Bibliotheca Arabica,* Halle 1809, p. 266 ff.) Diese von ANTHIM geschnittenen Typen sowie die ganze Anlage wurde dem Patriarchen von dem Fürsten BRANCOVAN zum Geschenk gemacht und nach Aleppo gebracht, und damit die Grundlage für christliche Drucke im Oriente

gelegt. Zum Danke dafür wurde auch das erste Buch, welches aus dieser Presse in Aleppo hervorging, dem Fürsten gewidmet, nämlich der Psalter von demselben Patriarchen ATHANASIUS 1706 in Aleppo gedruckt (s. SCHNURRER, l. c., p. 371 ff.).

Dasselbe wird sich nun auch mit dem georgischen Druck ereignet haben. Bei seiner Anhänglichkeit an sein Geburtsland wird ANTHIM gewiss auch georgische Kirchenbücher gedruckt haben, für welche er zuerst die Typen geschnitten und gegossen hatte. Und ebenso wie jenes griechisch-arabische Missale auf Kosten des Fürsten gedruckt wurde mit der ausdrücklichen Absicht diese Bücher unentgeltlich im Oriente zu verbreiten, so wird ANTHIM auch georgische Missale gedruckt und in seiner Heimat verbreitet haben. Es ist nun ganz klar, dass in derselben Weise, wie der arabische Druck nach Aleppo verpflanzt wurde, der georgische nach Kutais gekommen ist und dass Drucker, die ANTHIM selbst gebildet hatte, mit in jenes Land zogen.

Es war also nicht die Entfernung von Moskau, welche es verhindert hatte, dass georgischer Druck von dort bezogen wurde, sondern die Thatsache, dass der kenntnissreiche und geschickte Erzbischof der Wallachei in jener Zeit selbst ein Georgier war, und georgische Bücher druckte. Dadurch erklärt es sich auch, wie es kam dass der georgische Druck von der Wallachei gebracht wurde und dass rumänische Drucker solche Bücher in einer ihnen sonst fremden Sprache druckten.

Die kurze Inschrift ist auch philologisch von Interesse, worauf ich aber hier nicht eingehen kann. Nur eines möchte ich bemerken, dass das letzte Wort in der ersten Zeile nicht ‚*šaze*‘ sondern ‚*vaze*‘ lauten muss. Ist die Abschrift nicht ganz correct? Ferner müssen die ersten Worte in der dritten Zeile folgendermassen getrennt werden: *ši ka tšei tš'es* . . Mit kleiner Veränderung kehren diese Verse in anderen rumänischen Drucken wieder. M. GASTER.

Die Wurzel tak im Iranischen und Slavischen. — Der Wurzel *tak* kommen folgende Bedeutungen zu:

1. ‚laufen, eilen'. Awest. *tak* (blos in Nominal-Bildungen) *tać* (einfach und zusammengesetzt mit *apa, ā, upa, pairi, hãm*), *tak-a-* ‚laufend', *tak-a-ϑra-* ‚Lauf, Schnelligkeit', *taχ-ma-* ‚schnell, stark', *tać-ah-*, *tać-arę* ‚Lauf', neup. تاختن ‚currere, festinare'[1] = altsl. *tekõ, tešti* τρέχειν, *teky, tečenije* δρόμος. Vgl. altind. *tak* ‚schiessen, stürzen', *tak-ta-* ‚schiessend, stürzend' (vom Wild, Vogel, *mrgas taktaḥ, šjēnas taktaḥ*), *tak-u-* ‚dahinschiessend, eilend', *tak-wan-* ‚schiessend'. Hierher gehört پرداختن, eine Verquickung von awest. *pairi-tać* ‚umherlaufen' und *parā-tać* ‚weglaufen', aber abgeleitet, d. i. denominativ flectirt. Auf *pairi-tać* geht zurück die Bedeutung ‚nach einer Sache streben, mit ihr sich beschäftigen' (mit ب, با verbunden), ‚sie vollenden', auf *parā-tać* dagegen die Bedeutung ‚eine Sache vernachlässigen' (mit از verbunden), ‚sich mit einer Sache gar nicht beschäftigen, sie weggeben'.[2] Vgl. altind. *paritakana-* ‚das Umherlaufen'.[3]

2. ‚fliessen'. Awest. *tać* (einfach und zusammengesetzt mit *fra* und *wi*), *taćat-āp-* ‚fliessendes Wasser', *wī-taχti-* ‚Zerfliessung, Schmelzung' = altsl. *tekõ, tešti* ῥεῖν, *toky* ῥεῦμα, ῥύσις, *istoky* ‚effluvium', *potoky* χειμάῤῥους ‚torrens', čech. *potok*, magyar. *patak* ‚rivus'.

Davon gehen aus die Verba causativa:

3. Altiran. *tāćaja-* ‚laufen lassen'. Neup. تاختن ‚facere ut currat, ad cursum impellere' = altsl. *takati, tačati, točiti* ἐλαύνειν (*takati kolesnicejõ* ἅρμα ἐλαύνειν). Hierher gehört انداختن, wahrscheinlich eine Verquickung von *hãm-tāćaja-* ‚zusammenlaufen lassen' und *anu-tāćaja-* ‚nachlaufen lassen'. Die Grundbedeutung ist ‚werfen', z. B. سفره

[1] Die Flexion von تاختن, تازم ist abgeleitet (denominativ), ebenso wie jene von داشتن, دارم. Das letztere hat schon im altp. *dārajāmij, adāraja,* awest. *dārajehi, wī-dārajeiti, dārajeinti, dārajat* sein Vorbild. Die primären Formen = altind. *dharati* sind verloren gegangen.

[2] HORN (S. 66, Nr. 297) erklärt پرداختن aus *para* + *tać*, mit der Grundbedeutung ‚ausleeren' (VULLERS, Bedeutung 5) = ‚weglaufen lassen'. Ob der von HORN zu Hilfe gerufene, bei den Junggrammatikern beliebte ‚Bedeutungswechsel' (canis quia non canit) die Sache zu erklären vermag, dies möchte ich sehr bezweifeln.

[3] *paritakmjā* ‚Nacht' wird wohl zu latein. *tacere*, got. *ϑahan* gehören und die ‚rings herum schweigende' bedeuten.

انداختن ‚den Tisch (das Tischtuch, das Tischleder) hinwerfen‘, نظر انداختن ‚den Blick hinwerfen‘. Daraus entwickelten sich die Bedeutungen ‚auf eine Sache sein Augenmerk richten, nach etwas zielen, sich etwas überlegen, messen‘ u. s. w. Vgl. arm. անդաճեմ = Pahl. [illegible].[1]

4. Awest. *tāćaja-* ‚fliessen lassen‘ (einfach und zusammengesetzt mit *fra*), neup. تاختن ‚spargere, fundere‘ (= ریختن), Pahl. [illegible], neup. گداختن ‚schmelzen, liquefacere, aus einander fliessen lassen‘, (was im Awesta ein *wī-tāćaja-* voraussetzt) = altsl. *točiti* ‚fundere‘, στάζειν, βλύζειν, *ras-točiti* ‚dispergere‘. — Dahin gehört auch griech. τήκω ‚ich mache zerfliessen, ich schmelze‘, τήκομαι ‚ich werde fliessend, zerschmelze‘.

5. Altiran. *tāćaja-* ‚drehen‘. Neup. تاختن ‚torquere, torqueri‘, welches mit dem altslav. *točiti* ‚circumvolvere‘ (*tokarĭ* ‚tornator‘) und dem čech. *točit* ‚drehen, wenden‘, *točit se* ‚sich drehen, tanzen‘ übereinstimmt‘. — Horn (S. 83, Nr. 372) schreibt: „*tāften* ‚drehen, spinnen‘ . . . . Secundär wird zu *tāften* ein Infinitiv *tāχten* gebildet.“ — Diese ‚junggrammatische‘ Anmerkung (die Herren ‚Junggrammatiker‘ sind bekanntlich dort, wo sie von ihrem Wissen im Stiche gelassen werden, mit einer Analogie-[2] oder einer Secundär-Bildung gleich bei der Hand) ist, wie Jedermann selbst einsehen wird, ganz unrichtig.

Zu Kārnāmak i Artaχšīr i Pāpakān I, 40. — Wie ich jetzt glaube, muss dort gelesen werden: [illegible] ‚Artaχšīr sah ein, dass Ardawān aus Neid und Missgunst gesprochen hatte, und er schrieb sofort die (ihm widerfahrene) Ungerechtigkeit, wie sie war, in einem Briefe an Pāpak.‘

Zu Andarz i Āturpāt i Mahraspandān XXXI. — Dort steht: [illegible]. Dass dieses nicht richtig sein kann, habe ich bereits in meiner Abhandlung ‚Beiträge zur Textkritik und Erklärung

[1] Horn, S. 27, Nr. 117. Auch hier wird der oben erwähnte ‚Bedeutungswechsel‘ von Horn zur Erklärung herangezogen.

[2] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. IX, S. 75.

des Andarz i Āturpāt i Mahraspandān', S. 6 (*Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch.*, Bd. cxxxvi) bemerkt. Wahrscheinlich muss gelesen werden: [Pahlavi] ,unter Zechern (Weintrinkern) fange keinen Streit an'.

Pahlawi [Pahlavi]. — Dieses Wort übersetzt Spiegel (*Traditionelle Literatur der Parsen*, S. 421) mit ,Koth' und bemerkt dabei, dass es nicht klar sei. [Pahlavi] ist offenbar nichts anderes, als das neup. پزد ,sanguis', und bedeutet speciell das ,geronnene Blut' und den Unrath, mit welchem die Hölle erfüllt ist.[1] — Die Glosse in der Huzwaresch-Uebersetzung des Vendīdād v, 14 (v, 4) muss folgendermassen lauten und übersetzt werden (vgl. Spiegel a. a. O., S. 248 und 267): [Pahlavi] ,Afarg sagt: Diese Frage ist auf Hiχr (= awest. *hiχra-*, d. i. die Excremente des Vogels) und die Entscheidung auf Nusāē (= awest. *nasu-*, d. h. die Leiche, welche durch den Hund, den Vogel, den Wolf, den Wind, die Fliege verschleppt wird) gerichtet; denn wenn der Vogel sie (die Leiche des Mannes) gefressen hat, ist es Hiχr. Maitukmāh sagt: Diese Frage ist auf beide (nämlich Hiχr und Nusāē) und die Entscheidung auf Nusāē gerichtet. Denn, bis der Vogel verdaut hat, wenn es eine Leiche (Nusāē) ist, dann tritt die Verunreinigung durch beide Speisen (nämlich sowohl

[1] Aus der Bedeutung ,Höllenschmutz' entwickelt sich die Bedeutung ,Höllenstrafe'. Diese Bedeutung erscheint im Artai-wīrāf-nāmak xxxx, 70: [Pahlavi] ,daher trägt nun seine Seele eine so schwere Höllenstrafe als Vergeltung'. Haug-West übersetzen: ,and now his soul ever suffers the punishment of such severe frost' und erklären im *Glossary*, p. 103 [Pahlavi] = neup. پژ, پژم, als ,frost, hoar-frost, sleet, ice'. Dass die Annahme dieser Bedeutung nicht richtig ist, dies beweist Dīnkart, Bd. ii, S. 92: [Pahlavi] (p. 104) ,that is that the heavy punishment of hell may not be inflicted upon me and I may, passing over the Chinwad bridge, reach into the fragrant, all-adorned and eternally happy mansions of paradise.'

die unverdaute als auch die verdaute) ein, d. h., wenn er damit eine Verunreinigung gemacht hat, dann ist es so, wie wenn er Pazd (das gestockte Blut, den Unrath, welcher die Hölle erfüllt) gefressen hätte (welches Hiχr und zugleich Nusāē ist)‘.

Neupersisch فرهنگ. — فرهنگ (Horn, S. 15, Nr. 58) lautet im Pahlawi [illegible] (wohl *frāhañg* und nicht mit West-Haug, *Glossary and Index*, p. 98 *farhāñg* zu sprechen), im Armenischen հրահանգ und ist sicher das altind. *prasañga-* ‚das Hingegebensein, die Beschäftigung mit etwas‘. Doch wie ist das lange *a* im Pahlawi zu erklären?

Umgekehrt finden wir im Pahl. [illegible] = neup. فراموش (Horn, S. 181, Nr. 812) in der Präposition *fra* kurzes *a,* wo das Neupersische langes *a* darbietet.

Hieher gehört auch neup. فراهم, welches geradeso wie das altpers. *fraharwam* (Beh. i, 17) ‚zusammen‘ *(hama- = haruwa-)* gebildet ist. فراهم آمدن oder فراهم شدن ist ‚zusammenkommen‘, فراهم آوردن oder فراهم کردن ‚zusammentragen, zusammenmachen‘. Hier ist das lange *a* des Neupersischen gewiss als unorganisch zu betrachten.

Armenisch պատիւ (zu oben, S. 206). — Wie ich nachträglich sehe, hat de Lagarde (*Armenische Studien,* Nr. 1832) bereits պատիւ etymologisch gedeutet. Er leitet պատիւ, dem er blos die Bedeutung ‚Geschenk‘ beilegt, von *upa* + *dā* ab und stellt diese Deutung unter die sicheren Etymologien (vgl. S. 182), während er z. B. meine Deutung von ինձ = altind. *sĩha-* (Nr. 889 und S. 173, wo ինձ auf իժ folgen sollte), als unbegründet abweist.[1] Solche Dinge passen schlecht zu dem hochmüthigen Tone, welchen Lagarde seinen Mitforschern gegenüber anstimmt (S. 165): ‚nur mache ich zur Bedingung, dass, wer hier in Zukunft mitreden will, Armenisch und Neupersisch wenigstens einigermassen aus Texten kenne‘. Wenn Jemand պատիւ mit ‚Geschenk‘ übersetzt, so müssen ihm die Worte պատուական, պատուեմ, մեծապատիւ unbekannt geblieben sein und Niemand glaubt ihm, dass er armenische Texte ordentlich gelesen habe, ebenso

[1] Vgl. dagegen Hübschmann, *Armen. Gramm.* i, S. 450, Nr. 162.

wenig als man Jemanden für einen grossen Sprachforscher hält, der got. *veihs* κώμη mit ‚Haar‘ übersetzt und zur Erklärung des armenischen ածելել ‚rasieren‘ und des phrygischen ἀζήν, ἄζενον = πώγων heranzieht (vgl. *Orient und Occident* von Th. Benfey, Bd. ii, S. 578).[1]

Ueber den Ursprung des armenischen Buchstaben հ.[2] — De Lagarde (*Göttinger gel. Anzeigen,* 1883, S. 281) meint, dass das armenische հ dem koptischen ϩ entlehnt ist. Ich halte diese Meinung nicht für richtig. — Das armenische հ, welches in der ältesten Form als ς und ℸ erscheint (vgl. meine Abhandlung ‚Ueber den Ursprung der armenischen Schrift. Wien 1865. Tafel. *Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch.* Bd. xlviii) ist nichts anderes, als das semitische (aramäische) *Cheth,* dessen anzunehmende armenische Grundform И zunächst zu ϟ und dann zu ς, endlich zu ℸ umgestaltet wurde.

[1] Angesichts eines solchen Malheurs begreift man es, dass der Theolog de Lagarde auf die vergleichende Sprachforschung nicht viel gehalten und die Sprachvergleicher mit wahrer Berserker-Wuth verfolgt hat.

[2] Vgl. diese *Zeitschrift,* Bd. viii, S. 285 über den Ursprung der armenischen Buchstaben ջ und խ.

Friedrich Müller.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1897 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Bauer, L., Lesebuch zur praktischen Erlernung der arabischen Sprache (Schrift- und Vulgärarabisch). Jerusalem 1897. — Dazu von demselben Verfasser: Schlüssel zum Lehrbuch der arabischen Sprache. Jerusalem 1896.

Baumstark, A., Babylon, zur Stadtgeschichte und Topographie. Stuttgart 1896.

Belot, J. B., Cours pratique de langue arabe. Beyrouth 1896.

Bittner, M., Die topographischen Capitel des indischen Seespiegels Moḥît. Mit einer Einleitung, sowie mit 30 Tafeln versehen, von W. Tomaschek (Festschrift zur Erinnerung an die Eröffnung des Seeweges nach Ostindien durch Vasco da Gama (1497). Wien 1897.

Buttenwieser, M., Die hebräische Elias-Apokalypse. Leipzig 1897.

Chavannes, E., Les inscriptions chinoises de Bodh-gayâ. Paris 1896. (Extrait de la Revue de l'histoire des religions, T. xxxiv. 1. 1896.)

Chavannes, E., La première inscription chinoise de Bodh-gayâ. Paris 1897. (Extrait de la Revue de l'histoire des religions, T. xxxvi. 1. 1897.)

Chavannes, E., Les mémoires historiques de Se-ma T'sien. Paris 1897.

Cheikho, P. L., Chrestomathia arabica, P. ii. Beryti 1897.

Conrady, A., Eine indo-chinesische Causativ-Denominativ-Bildung. Leipzig 1896.

Deussen, Dr. Paul, Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig 1897.

Durand, A. et Cheikho L., Elementa grammaticae arabicae, P. i. Beryti 1896.

Ehmann, P., Sprichwörter und bildliche Ausdrücke der japanischen Sprache, Th. i. Tokyo 1897.

Ehni, J., Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama. Leipzig 1896.

Finot, L., Des lapidaires indiens. Paris 1896.

Geiger Wilhelm und Kuhn E., Grundriss der iranischen Philologie, herausgegeben von —. Strassburg 1896. Bd. i, 1—2, ii, 1—3.

Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie i. Leyden 1896.

Hartmann, Metrum und Rhythmus, die Entstehung der arabischen Versmaasse. Giessen 1896.

HILLEBRANDT, A., Brahmanen und Çūdras. Breslau 1896. (Germ. Abhandlungen, XII. Sep.-A. IV.)

MALTER, H., Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Ġazzâlî. Frankfurt a. M. 1896. Zwei Hefte.

NIKEL, J., Herodot und die Keilschriftforschung. 1896.

OESTRUP, J., Contes de Damas. Leyde 1897.

PATTON, W. M., Aḥmed ibn Ḥanbal and the Miḥna. Leyde 1897.

PAVOLINI, P. E., Buddismo, Milano. 1898.

PRAŠEK, J. v., Dějiny starověkých národů východních. V Praze 1897.

RODKINSON. M. L., New edition of the babylonian Talmud, vol. IV. New-York.

TALLQUIST, KNUT L., Arabische Sprichwörter und Spiele. Leipzig 1897.

VETTER, P., Die Metrik des Buches Job. Freiburg im Breisgau 1897. (Bibl. Studien II. 4.)

WASHINGTON-SERRUYS, L'arabe moderne, étudié dans les journaux et les pièces officielles. Beyrouth 1897.